

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO EM  
TEORIA, FILOSOFIA E HISTÓRIA DO DIREITO

Liliam Litsuko Huzioka

A INSURGÊNCIA DO PODER NORMATIVO POPULAR:  
da pluralidade à unidade política do povo em um projeto descolonial

Florianópolis  
2011



Liliam Litsuko Huzioka

**A INSURGÊNCIA DO PODER NORMATIVO POPULAR:  
da pluralidade à unidade política do povo em um projeto descolonial**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação  
em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina  
para obtenção do grau de Mestre em Teoria, Filosofia e  
História do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer

Florianópolis  
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da  
Universidade Federal de Santa Catarina

H989i Huzioka, Liliam Litsuko

A insurgência do poder normativo popular [dissertação] : da pluralidade à unidade política do povo em um projeto descolonial / Liliam Litsuko Huzioka ; orientador, Antonio Carlos Wolkmer. - Florianópolis, SC, 2011.  
201 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós- Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Historia social. 3. Pluralismo jurídico. 4. Critica juridica.  
5. Conscientização. I. Wolkmer, Antonio Carlos. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.  
CDU 34

Liliam Litsuko Huzioka

**A INSURGÊNCIA DO PODER NORMATIVO POPULAR: da pluralidade  
à unidade política do povo em um projeto descolonial**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Teoria, Filosofia e História do Direito.

Florianópolis/SC, 05 de agosto de 2011.

---

Coordenador: Professor Doutor Luiz Otávio Pimentel (UFSC)

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Presidente: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer (UFSC)

---

Membro: Professor Doutor Celso Luiz Ludwig (UFPR)

---

Membro: Professor Doutor Sidney Francisco Reis dos Santos (Universidade  
Estácio de Sá)



*À minha mãe e meu pai.*





## AGRADECIMENTOS

Florianópolis ...

Que terra! Ilha da Magia – que o diga Cascaes e as agências de turismo. Por debaixo de seus encantos, esconde severos conflitos – além de não ser só Ilha. Mas foi nesse lugar, nessas condições, que conheci gente da mais linda e guerreira, a quem devo agradecimentos infinitos pelas experiências vividas, por o que me ensinaram, por todos os colos e cantigas, por compartilhar momentos, pensamentos, sentimentos, crises, enfim. Pelas dádivas que nunca conseguirei retribuir na mesma medida.

A começar por colegas que se tornaram amigas e amigos do mestrado, ou cujo encontro foi proporcionado pela Universidade.

À Luzi Roesener, irmã gêmula, com quem convivi por tão pouco, mas tanto tempo. Nosso santo libriano bateu à primeira vista! Agradeço pela paciência e compreensão em tentar me ajudar com minhas crises constantes, e por todas as conversas revolucionárias na nossa república latino-americana.

À Carlinha Martins, boniteza e ternura da mais pura irradiam com a mesma intensidade de quem milita com a força de uma gigante. Coração terno, agradeço por ter cruzado meu caminho em terras florianopolitanas e por ter me ensinado tanto!

Ao Ric Félix, brasileiro-colombiano, pelos salgadinhos+docinhos infundáveis regados a conversas infinitas. Agradeço tua rara sensibilidade para dialogar desde colonialidade a (des)amores!

À Pili Serbent, argentina mais brasileira que conheço, pela beleza do caráter, pela preocupação com o outro e atenção aos problemas mais cotidianos.

À Dani Rabaioli, sinônimo de força e determinação combinadas com meiguice, agradeço pela amizade e tantas conversas. Junto com a Lari e a Carlinha, faremos a revolução feminista!

À Larissa Franzoni, pela sabedoria de dosar as medidas quando a ansiedade para abraçar o mundo não nos faz enxergar o tamanho de nossas pernas. Lari, tu e as meninas do Promotoras Legais Populares fizeram desta uma experiência incrível.

Ao Robson Ceron, pelo encontro nas discordâncias, discussões e questionamentos que me colocavam pra pensar. Nossas brigas dramatizadas eram, no final das contas, muito frutíferas! Com as meninas – Carlinha, Dani, Lari – mais o Ric, contando com o Luiz, o Ricardo e a Luzi, dentre tantos outros colaboradores, formamos o *Juristas Populares*, coletivo de assessoria jurídica popular em

Florianópolis, ligado à Brigada Mítico (brigada urbana do MST em Floripa). Grupo muy rico!

Ao Moisés Soares, “marrentinho que adoro”, apesar do temperamento difícil, difícil é viver longe desse amigo que, Gonzaguinha diria, “não corre da raia a troco de nada”.

Ao Danilo Almeida, gentil amigo, que se mostrou um representante e tanto; a Matheus Caetano, Roberta Miranda, Flávia Koerich e Julinho da Silva, *representantes discentes de 2009-2010* que, comigo e com Moisés, enfrentaram a dura política acadêmica pela defesa dos interesses dos estudantes.

À Lu Nóbrega e Merin Ribeiro, fortalezenses arretados por demais, com quem compartilhei estudos, diálogos, músicas – um cheiro!

Aos “velhos” mestrandos Felipe “Baiano” Motta, amigo do peito, pelo carinho e companheirismo de sempre. À Lê Dyniewicz, de ouvidos sensíveis sempre atentos, por compartilhar da minha loucura (ainda bem que o mundo é dos loucos!). Ao Ricardo Pazello, pelas tantas sugestões de bibliografia, companheirismo, ensinamentos e conversas sobre tudo – além, é claro, das músicas e do violão, sem os quais o mestrado não teria sido o mesmo. Ao Luiz Otávio, pelo pé que é um leque e por sempre nos fazer crer na assessoria jurídica popular. À Carla Maricato, minha companheira por um ano, a quem devo muito pelo cuidado quando fiquei doente, pelas conversas emocionantes e pela compreensão com meu jeito de ser. À dupla dinâmica Lucas Tasquetto e Vinícius Fialho, gaúcho e mineiro do coração!

Aos integrantes do *NEPE* (o Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias), em especial ao Baiano, Ricardo, Luiz, Luzi, Carlinha, ao Tácio e ao Gabriel, dentre tantos outros, pelos diálogos tão ricos e pela tentativa de construção de saberes a serviço do povo.

Aos conselheiros da *Captura Críptica*, revista discente do CPGD, pela corajosa iniciativa autônoma de um projeto de crí(p)tica ao Direito.

À turma de novos mestrandos (Luana, Lucas, Marina, Adaílton, Marcel, entre outros tantos), pelo potencial de oxigenarem o curso com o novo.

À turma do forró pé-de-serra, grupo de extensão de Educação Física da UFSC, pelos momentos tão agradáveis de dança, cultura popular brasileira e relaxamento!

Ao Daniel Bretas, que me ensinou japonês e me histórias várias. À Lu, querida sempre atenciosa, e ao Poeta, pela alternatividade e possibilidade de ter acesso a muito livros com preços justos! À Verônica Livros e Livros, pelas singulares conversas. Aos Meninos do xerox, seguranças, auxiliares da UFSC, porque sem eles nada acontece.

Ao José Sancio, pelo companheirismo e dedicação na difícil e enlouquecedora fase da escrita.

À professora Jeanine Nicolazzi Philippi, com quem tive o privilégio de ter aulas de Filosofia do Direito no mestrado, pelo exemplo de seriedade com que conduz a docência. À professora Thaís Luzia Colaço, pela oportunidade oferecida com as aulas de Antropologia Jurídica e Metodologia do Ensino.

Ao professor Antonio Carlos Wolkmer, pela paciência com minha vontade de tudo transformar, por ter me oferecido relativa liberdade e confiança para o desenvolvimento do tema, pelas aulas na pós-graduação e pela oportunidade da prática docente como APG, não obstante nossos momentos de embate político-acadêmico.

Ao professor Sidney Francisco Reis dos Santos, pelas contribuições generosas na banca de defesa desta dissertação.

Ao professor Celso Luiz Ludwig, que me acolheu desde a graduação, por ter me ensinado os primeiros passos sobre o que é alteridade, pela paciência, compreensão e perspicácia inigualáveis.

À CAPES, pelo financiamento de um ano de minha pesquisa.

A quem me emprestou, doou ou xerocou livros, resumos e fichamentos. Foram muitos!

Às amigas e amigos de Curitiba, presentes na ausência e nas visitas acolhedoras a Curitiba: Mimis Mayumi, pelo parentesco arranjado na amizade e por ter ido até Florianópolis prestigiar a banca desta “prima-irmã”; Dessa Chiamulera, Tallita Toledo, Vane Bonatto, Ju Marcondes, Ju Bernardi, Isteissi Somenzari, queridas, por sempre me estarem prontas para me ajudar, pela parceria, por terem enorme paciência comigo, com minhas histórias da vida e com meu jeito de ser. Aos meninos Thi Hoshino, Rafa Finatti, Luís Alberto Bordin, Otávio Bunny Araújo, Shauã Casagrande, Ronaldinho Tazoniero, pelos momentos de descontração, diálogos, atenção!

Chegando ao fim desta lista que minha memória permite elaborar, agradecimentos não são o bastante à minha mãe e meu pai, okasan e otosan (Mariko Mizuno Huzioka e Ademar Yoshiaki Huzioka), que amo incondicionalmente. Agradeço por todo suporte emocional, material, por me darem fôlego para lutar por um outro mundo – mesmo que criticando de minhas escolhas, a gente cresce na discordância. Eles tornam possível continuar neste mundo. Ensinarão-me a sentir. A eles, devo tudo. Minha mãe, com sua serenidade nos momentos de aperto, consegue – às vezes! – acalmar nossos ânimos, além da solicitude para fazer o que for preciso, a qualquer hora. Meu pai, casca grossa como ele mesmo se auto-refere, mas só a casca. Aprendi com ele como discutir, e

como – e quando – não discutir. Aprendi que força e ternura, razão e sensibilidade não são dicotômicas. Ao meu irmão Daniel Té Huzioka, porque a gente se entende se desentendendo, além dele sempre quebrar um galho de última hora com suas habilidades cibernéticas. A toda minha família, pelos encontros regados a muita boa comida e apoio nos momentos difíceis. Todo esse palavatório é muito pouco, insuficiente, eu sei.

A todos que, neste exato momento, fugiram à minha lembrança, mas que contribuíram de alguma forma para recheiar estes escritos com aprendizado, dúvidas, companheirismo, sentimentos. Meu “muito agradecida”!

## RESUMO

Este trabalho versa sobre a possibilidade de insurgência de um poder normativo popular. Parte da realidade latino-americana, do povo em seu modo de vida concreto. Desde teorizações do campo do Direito que reconhecem tal produção normativa plural, a saber, o pluralismo jurídico, pensa-se em suas possibilidades e limites para considerar o poder popular como potência e irrupção. Considera-se a realidade conflitiva das relações sociais e a corrupção da produção normativa. Com o auxílio das contribuições críticas do pensamento latino-americano descolonial, busca-se enxergar a história mundial de outro modo que não o imposto pela ideologia eurocêntrica. A partir da constituição das Américas, conforma-se um sistema-mundo integrado e um novo padrão global de poder, que tem como eixos centrais, articulados pela colonialidade, o controle do trabalho, a “raça” e o “gênero”. O Direito moderno constituiu-se nessa ordem. Tendo isso em mente, parte-se para a factibilidade crítica da insurgência do poder popular, político e normativo, pensada como necessidade de um projeto de libertação a partir de e pelo povo. Os pressupostos da educação popular auxiliam a construir tal projeto, concebido como método de conscientização do povo como sujeito da história, capaz de transformar a realidade quando organizados e convergentes desde sua pluralidade em torno de uma unidade política tática e contingencial, que os possibilite lutar pela utopia de uma realidade distinta.

**Palavras-chave:** insurgência, pluralismo jurídico, poder normativo popular, crítica descolonial, conscientização

## RESUMEN

Este trabajo trata sobre la posibilidad de insurgencia de un poder normativo popular. Parte de la realidad de Latinoamérica, del pueblo en su modo de vida concreto. Desde las contribuciones teóricas del campo del Derecho que reconocen la producción normativa plural, es decir, el pluralismo jurídico, pensase en sus posibilidades y límites a considerar el poder popular como potencia y irrupción. Considerase la realidad conflictiva de las relaciones sociales y la corrupción de la producción normativa. Con la ayuda de las contribuciones críticas del pensamiento latinoamericano descolonial, tratase de ver la historia del mundo de manera diferente que el impuesto por la ideología eurocéntrica. Desde la constitución de las Américas, conformase un sistema-mundo integrado y un nuevo patrón global de poder, que tiene como ejes centrales, articulados por la colonialidad, el control del trabajo, la “raza” y el “género”. El derecho moderno se formó en ese orden. Con esto en mente, se procede a la factibilidad crítica de la insurgencia del poder popular, político y normativo, pensado como necesidad de un proyecto de liberación a partir de y por el pueblo. Los supuestos de la educación popular ayudan a construir tal proyecto, concebido como un método de concientización del pueblo como sujeto de la historia, capaz de transformar la realidad cuando organizados desde la pluralidad y la convergencia en torno a una unidad táctica política y contingencial, lo que les permite luchar por la utopía de una realidad distinta.

**Palabras-clave:** insurgencia, pluralismo jurídico, poder normativo popular, crítica descolonial, concientización.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1 O PODER POPULAR DE PRODUÇÃO DE NORMATIVIDADE .....</b>	<b>23</b>
1.1 O PONTO DE PARTIDA DE VEREDAS INSURGENTES: ALGUMAS NOTAS SOBRE A ANALÉTICA .....	23
1.2 O POVO E O PODER .....	29
1.3 O PODER NORMATIVO POPULAR NO PENSAMENTO JURÍDICO CRÍTICO.....	50
<b>CAPÍTULO 2 O AVESSO DO DESCOBRIMENTO DA AMÉRICA: RELATOS DESDE A ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DA CRÍTICA DESCOLONIAL .....</b>	<b>71</b>
2.1 RE-CONTANDO A HISTÓRIA MUNDIAL A PARTIR DO POVO .....	71
2.2 MANIFESTAÇÕES DO PADRÃO GLOBAL DE PODER NOS EIXOS RAÇA/ETNIA, CONTROLE DO TRABALHO E GÊNERO.....	95
2.3 FORMAÇÃO DOS ESTADOS “NACIONAIS” LATINO-AMERICANOS E DO DIREITO .....	125
<b>CAPÍTULO 3 INSURGÊNCIA DO PODER NORMATIVO POPULAR.....</b>	<b>137</b>
3.1 EDUCAÇÃO POPULAR COMO MEDIAÇÃO PARA O PROCESSO DE CONSCIENTIZAÇÃO.....	137
3.2 INVESTIGAÇÃO MILITANTE: O CONHECIMENTO A SERVIÇO DO POVO.....	148
3.3 UNIDADE POLÍTICA POPULAR NA INSURGÊNCIA DO PODER POLÍTICO-JURÍDICO DE LIBERTAÇÃO .....	156
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>181</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>187</b>





## INTRODUÇÃO

A idéia de desenvolver a temática central deste trabalho, a da insurgência do poder normativo popular, vem principalmente das experiências empreendidas nos coletivos de que fiz parte durante a breve estada em Florianópolis. Tão pouco tempo – de 2009 a 2011 –, mas tão intensas e ricas foram as atividades que mexeram sobremaneira com minha subjetividade e minha visão de mundo. Isso precisa ser explicitado pois, mesmo que se trate aqui de uma dissertação de mestrado, a construção desses escritos que seguem foram determinados pela práxis realizada junto a esses coletivos.

Estou a me referir à representação discente do mestrado da qual fiz parte, da gestão de 2009-2010, que buscou sempre, nos marcos do possível, a qualidade do curso, a atenção aos reclames dos estudantes, inclusive a demanda por terem voz e algum poder de decisão sobre aquilo que ajudam a construir. Além disso, essa representação buscava o retorno de um núcleo de estudos críticos do Direito, fama que ainda atrai muitos pós-graduandos ao CPGD. Também, por exigirem o cumprimento das exigências mínimas do curso que se insere em uma instituição pública. Movimentação estudantil legítima.

A participação no Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias (NEPE) foi de grande motivação para a escolha do tema. Mesmo que das não bem-sucedidas incursões na tentativa de se realizar uma prática de comunicação (extensão), os debates acerca da assessoria jurídica popular universitária, bem como o núcleo de pesquisa de teorias acerca de teorias pouco estudadas no Direito – quer por extrapolarem o âmbito da produção jurídica, quer por comporem o rol das literaturas subalternizadas na academia – junto de colegas do mestrado, da graduação e também de outros cursos, rebeldes e cheios de idéias subversivas, foram essenciais para a elaboração deste trabalho.

Participar do conselho editorial de uma revista de iniciativa dos estudantes, a Captura Críptica, autônoma – com todas as dificuldades e riscos que essa empreitada traz –, que vinha do hiato na produção teórica crítica, na busca da crítica com um “p” a mais – a críptica –, também influenciou as idéias aqui contidas.

Com a participação na Brigada Mitico, organização urbana do MST em Florianópolis, e no Juristas Populares, coletivo de assessoria jurídica popular, encontrei um verdadeiro espaço não-capitalista e anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial, lugar de aglutinação de lutas

de companheiras e companheiros que não cansam da jornada de um trabalho pobre, totalmente improdutivo, e por isso mesmo riquíssimo, em real solidariedade. Foi o passo mais instigante dessa jornada florianopolitana, e por isso, marcou a ferro todas as idéias aqui presentes. Com a Brigada e os Juristas, procuramos a qualificação “popular” em todas as atividades realizadas: em nossa formação interna, perquirindo nos instrumentalizar com teorias que auxiliassem nossa prática militante; na comunicação com o programa da Rádio comunitária Campeche; nas aulas proferidas junto às mulheres trabalhadoras urbanas no Promotoras Legais Populares – um curso de noções introdutórias de Direito, Estado e organização social para agentes comunitárias, realizado em várias cidades do Brasil –, no trabalho iniciado junto à comunidade tradicional dos agricultores dos Areais da Ribanceira, em Imbituba.

Por isso, vale salientar que, apesar de utilizar a primeira pessoa para enunciar meu lugar de fala<sup>1</sup>, procurando desocultar o ponto de partida das idéias aqui enunciadas, marcadamente pela influência do pensamento crítico descolonial, o “eu” que doravante vos fala não tem a ver com uma produção solitária de conhecimento. Expondo as determinações de meu pensamento ao mencionar as experiências empreendidas que marcaram as escolhas deste trabalho, frise-se que a esmagadora parte das questões aqui desenvolvidas vieram de diálogos e da construção coletiva do conhecimento. Não é só por gosto que trabalho em coletivos; o ditado popular já enunciava que “duas cabeças pensam melhor do que uma” e “a união faz a força”. Há momentos de solidão – muitos! – no trabalho da pesquisa, necessários, sem dúvida – isso não se nega. Mas é preciso avançar na realização de pesquisas coletivas, para além do modelo hegemônico do trabalho científico, além de procurar vencer as barreiras da especialização imobilista do conhecimento, arriscando a interdisciplinaridade – com olhos na *transdisciplinaridade*.

Toda a prática mencionada me levou ao encontro da temática do poder popular. Como pensar a afirmação de um poder do povo, dos oprimidos da sociedade, diante da necessidade de realização de um projeto de transformação da realidade? Como pensar a insurgência desse poder, diante da constatação de sua existência, apesar e pelo fato de ser subalternizado, no contexto América Latina, desde a realidade do povo

---

<sup>1</sup> Registre-se a discordância entre minha fundamentada opção em utilizar a primeira pessoa e o posicionamento de meu orientador, Antonio Carlos Wolkmer, que prefere o uso do pronome impessoal nas produções acadêmicas.

oprimido? Qual a realidade que se deve encarar? E como pensar em um Direito que signifique justiça, noção tão arraigada ao senso comum, à cultura popular, e que justamente por isso oferece pistas para se pensar no que deve ser o Direito, tendo em mente o que ele é? Esses são os questionamentos em torno dos quais se desdobra o tema.

O povo vive, mesmo com a existência e apesar das manifestações várias de um poder opressor. Produz, reproduz e desenvolve sua vida, e guarda uma reserva de alteridade, uma porção de subjetividade não atingida pela lógica totalitária da totalidade. Se só existisse opressão, o mundo já não mais existiria! É no modo de vida do popular, compreendido como aquilo que realiza para viver nesse cenário da periferia (ou semi-periferia) do sistema mundo, como a resistência que apresenta frente à dominação e à exploração, um jeito que dá diante da necessidade de expressar suas vontades, desejos, anseios, corporalidade, racionalidade, é que está a expressão de seu ser/estar no mundo.

Diante disso, entende-se que a normatividade que regula e organiza a vida em sociedade não é produto único e exclusivo de um procedimento estatal. Mesmo que o Estado, entre nós, tome para si o monopólio da produção de normas que se diz serem as únicas válidas, efetivas e legítimas, aduz-se à existência de outras normatividades que regulam as relações sociais.

Contesta-se desde já a clássica determinação da Teoria do Direito que distingue as normas jurídicas das demais por apresentarem as características de heteronomia, bilateralidade/atributividade e coercibilidade, em especial rompendo com a tradição kantiana que distingue as normas jurídica das morais por estas serem internas ao sujeito, como imperativo categórico, e em afirmação de que as normas morais também têm sanções próprias ao seu campo – não podem ser diferenciadas formalmente, pois.<sup>2</sup>

Contudo, não é um intento deste trabalho buscar uma “essência” do Direito, da norma jurídica. Ainda não consigo definir satisfatoriamente o Direito, e essa pergunta ficará sem ser respondida aqui. Há normatividades dos mais variados tipos e formas regulando intersubjetividades neste local e tempo específicos. Não é a intenção também dar conta de toda essa diversidade de normas, mas a ressalva é importante para reforçar o argumento central.

Chega-se, então, ao objetivo geral do trabalho, qual seja, perquirir acerca da factibilidade crítica da insurgência do poder político-jurídico

---

<sup>2</sup> LYRA FILHO, Roberto. Normas jurídicas e outras normas sociais. Em: *Direito e avesso*. Ano 1. n. 1. Brasília: Editora Nair Ltda., jan.-jun. 1982, p. 49-60.

popular. Busca-se um caminho, dentro os tantos possíveis de se investigar teoricamente, que viabilize a produção de normatividade pelo próprio povo, que permita sua auto-organização e regulação. A investigação de um tal objetivo não pode passar a largo de um estudo sobre o poder que seja situado geopoliticamente, desveladas algumas de suas formas de manifestação nesse contexto. É quando adentro nos objetivos específicos, em que se visa a demonstrar a imprescindibilidade de uma análise teórica cuja metodologia tenha como ponto de partida – e chegada – a alteridade, o povo, concretamente, como sujeito de um poder subversivo, desde o campo político-jurídico. Procura-se situar a problemática no contexto da América Latina, de modo a pôr em relevo seu protagonismo na composição do sistema mundo, apontando algumas especificidades quanto à realidade brasileira. Também, apontar a incidência da colonialidade na formação dos Estados nacionais e do direito. Por fim, busca-se com o auxílio do instrumental teórico da educação popular e da investigação militante meios potenciais para a insurgência popular.

Dessa maneira, coloco em evidência alguns dos tantos marcos teóricos utilizados para a realização desta pesquisa que buscou a interdisciplinaridade, notadamente nas contribuições de autores latino-americanos (brasileiros inclusive) que realizam a crítica à condição de subalternidade do povo, em especial com a filosofia política de libertação de Enrique Dussel e os estudos sociológicos descoloniais de Aníbal Quijano. No campo do Direito, buscam-se algumas teorias críticas que reconhecem a produção de normatividade pelo povo. E na produção teórica acerca da educação popular e investigação militante/pesquisa participante, baseia-se principalmente em Paulo Freire, Carlos Rodrigues Brandão e Orlando Fals Borda.

A metodologia utilizada é a da pesquisa teórico-reflexiva, porém com o diferencial de ter como “conceito-guia [...] colocar o conhecimento a serviço dos interesses populares.”<sup>3</sup> Apesar de as fontes explícitas no trabalho serem bibliográficas, a escolha do tema, conforme já aludido, bem como a motivação basilar desta dissertação tem como ponto de partida o trabalho realizado junto a coletivos populares, provocações que me interpelaram. Uma vez que parto da constatação de existência do poder normativo popular, que é oprimido, aventa-se a perseguição de caminhos teórico-práticos para afirmá-lo. Tal poder, quando insurgente, para o Direito estatal constitui negatividade; é

---

<sup>3</sup> BONILLA, Victor D., BORDA, Orlando Fals e outros. Causa popular, ciência popular, p. 141.

alteridade do sistema jurídico hegemônico da totalidade. Ao se trabalhar com a irrupção do poder normativo popular, realiza-se um movimento que parte do que está para além dos marcos hegemônicos totais, nega-se a negação – a opressão – e busca-se o irromper do novo, da factibilidade de um poder normativo popular como insurgência que busca justiça. Trata-se, pois, de um momento positivo da dialética, a analética, uma vez que

a exterioridade constitui categoria fonte, reserva de fundamento último (ponto de partida e chegada) da justiça. Além (“fora”) do horizonte da lógica da ontologia dialética de totalização, na qual a totalidade é fundante e constitutiva do sentido da justiça, situa-se a lógica analética. Nela, a categoria da exterioridade é reserva crítica, que possibilita romper o sentido do que é justo na lógica da totalidade, mas que pode revelar-se injusto a partir de uma compreensão com base na exterioridade. Ou então, a partir desse novo lugar pode revelar um ‘outro’ justo, ou uma ‘outra’ justiça: o não-ser como ser da justiça.<sup>4</sup>

Parte-se da analética em direção à insurgência real, à irrupção do poder popular de produção de normatividade. Para tanto, busca-se, no primeiro capítulo, explicitar o caminho que será perseguido para se pensar na factibilidade da insurgência desse poder que é em origem seu. Quem é o sujeito em exercício desse poder? O povo, como categoria política, é a unidade dos oprimidos em luta pela afirmação da vida. E de que poder se está a falar? Analiso-o sob duas óticas: uma mirada mais filosófica, sobre o campo da política, e outra de cunho histórico-sociológico. Ademais, no campo da produção jurídica crítica, abordo algumas teorizações que reconhecem a produção normativa pelo povo como manifestação subversiva para a transformação da realidade, notadamente nas teorizações acerca do pluralismo jurídico.

A temática é situada no contexto da América Latina, margens do sistema-mundo, e faz-se uso dos estudos descoloniais/de libertação para uma abordagem sobre as manifestações do padrão global de poder que provoca negatividades ao povo latino-americano e como o Direito se

---

<sup>4</sup> LUDWIG, Celso. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 174.

insere nesse contexto. A produção teórica que versa sobre a colonialidade traz a crítica à modernidade desde sua origem, na constituição das Américas com o colonialismo. Ressalta o outro lado da moeda – o mito – da modernidade e as relações de dominação e exploração inauguradas desde então. Trata-se da configuração de um novo padrão de poder global, que tem na colonialidade seu traço fundamental e que se articula em torno de três eixos principais: raça, trabalho e gênero. A partir disso, estabeleceu-se uma “nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.”<sup>5</sup> A crítica descolonial, uma dentre as tantas possíveis para abordar o problema, ocupa o segundo capítulo.

Com um projeto utópico de libertação no horizonte, analisa-se a factibilidade da insurgência do poder normativo popular com o auxílio dos pressupostos da educação popular e da produção de conhecimento comprometida, em favor do povo como mediação para a conscientização e organização do povo oprimido. Dessa forma, pensa-se na possibilidade de seu protagonismo na história, em sua atuação como sujeito na realidade que se quer transformar a caminho da realização do projeto de libertação, desde a irrupção na exterioridade clamando por uma nova ordem, um novo Direito como justiça. Reconhecendo-se como ator na história, sujeito atuante na política e na sociedade como todo, apoiado em teorias que o auxilie a compor sua práxis, organiza-se em união de vontades, taticamente, sob a forma de movimentos populares que, incorporando analogicamente as demandas uns dos outros, compõe o povo como bloco histórico para a transformação das estruturas opressoras.

---

<sup>5</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 231.

## **Capítulo 1 O PODER POPULAR DE PRODUÇÃO DE NORMATIVIDADE**

### ***1.1 O ponto de partida de veredas insurgentes: algumas notas sobre a analética***

Começemos do começo. É necessário, antes de mais nada, situar este trabalho e expor algumas motivações que me levaram a percorrer o caminho escolhido. Isso porque assumo de extrema importância evidenciar como me posiciono ideológica e politicamente, o que condiciona meu compromisso com e meu olhar sobre as relações sociais e o mundo. Mais que revelar simplesmente um “eu”, ou uma visão individualista sobre os problemas da realidade, colocar em relevo meu ponto de partida quer dizer assumir de pronto que produzir conhecimento não é um trabalho neutro. Não é, nunca foi e não pode ser.

A crítica urge por despontar. Ela não é somente importante; faz-se imprescindível. Se se consegue captar as negações, apresentadas de várias formas, a momentos da vida da maioria dos viventes de nosso mundo, neste tempo; se é esta a realidade a qual se enxerga, ouve, sente; se é por sujeitos concretos dessa realidade que se é interpelado, a única opção ética possível é a busca de possibilidades para afirmação da vida negada. Afirmar a vida negada, empenhar-se em sua positividade, é o compromisso assumido que deixo claro desde pronto. Um compromisso por uma transformação radical das relações sociais, sem medo de enunciá-la como radical, pois o que almejo mesmo, como fim máximo, são mudanças estruturais no modo de vida de sujeitos concretos, desde a origem até os efeitos últimos daquilo que os impede de ou restringe a se produzir, reproduzir e desenvolverem plenamente.

Desde meu sentir e refletir sobre alguns dos muitos problemas sobre os quais precisaríamos, eternos aprendizes com compromisso de transformar, deter-nos, faço escolhas sobre onde focar minha atenção baseadas principalmente na atuação junto a alguns coletivos militantes, além de minhas experiências como indivíduo sensível às interpelações do mundo do outro. Essas são minhas premissas, os pressupostos condicionantes de meu pensar: a partir disso é que começo a esboçar aqui algumas linhas sobre o problema a ser apresentado, e articular alguma maneira possível, dentre tantas, de superá-lo. Procuro atentar-me

também aos limites impostos à minha vontade: insuficiente se não considerados os limites materiais, condicionantes de toda escolha.

O ponto de partida concreto de minha análise é o povo latino-americano, tentando articular ao mesmo tempo algumas especificidades de nosso povo brasileiro, constituinte da alteridade, outro distinto da mesmidade totalitária do sistema-mundo. Outro que, apesar das opressões diversas que sofre, tem algo de seu modo de vida preservado, que possui uma reserva de alteridade ainda não subsumida pela lógica da totalidade opressora, homogeneizadora, universalizante.

O rosto e a voz do outro chegaram a mim pelas mulheres trabalhadoras urbanas, pelas participantes do Promotoras Legais Populares, pela comunidade de agricultores tradicionais de Imbituba, pelos estudantes, professores da rede pública de ensino, praças de Florianópolis, militantes criminalizados, por quem não tem trabalho, casa, educação, saúde, transporte, pelo negro e a negra que sofrem por carregar a marca do racismo, os indígenas tratados como incivilizados e inferiores, por quem não pode manifestar livremente sua sexualidade nem ter controle sobre ela, por aqueles que sofrem qualquer forma de violência estrutural (direta ou indiretamente), pelos que, no caminho de minha vida, revelaram algum aspecto de suas vidas negado. Apesar das opressões várias que sobre toda essa gente incide, não deixa ela de manifestar seu particular modo de realizar a vida, seja resistindo, consciente e inconscientemente, lutando contra, ou cultivando maneiras próprias, paralelas, de sobreviver. A gente subverte a opressão, cria solidariedade com seus iguais, manifesta-se em resposta ao regime totalitário, por causa da existência do que diminui ou suprime sua vida e apesar disso.

Por isso tudo, faz-se necessária uma teoria que sirva ao compromisso de libertação do povo latino-americano, a partir dos problemas concretos que se apresentam em nossa realidade. A filosofia, como reflexão crítica, radical e de totalidade<sup>6</sup>, no esforço de olhar para estas especificidades que se apresentam, pelas necessidades que se impõem e possibilidades, pode compor a práxis de luta pela transformação que se almeja. Importante observar, então, o caminho a percorrer na tarefa de análise da realidade com vistas a nela atuar comprometidamente.

Busco, pois, afirmar o “poder-ser” das gentes oprimidas por um poder dominador e explorador; poder-ser positivo, afirmativo,

---

<sup>6</sup> Desde as aulas de LUDWIG, Celso. Disciplina de Filosofia do Direito A. Curitiba: UFPR (graduação em Direito diurno), ano de 2004.



insurgente e popular, projetado em direção a um futuro, compreendido não apenas como temporalidade que se realizará, pois que “não é somente o ainda não realizado; é um modo de presença-ausente.”<sup>7</sup> Com Celso Ludwig, jusfilósofo da libertação curitibano, compreende-se que à teoria crítica cabe a tarefa de mostrar as coisas como são a partir de como deveriam ser. “Compreender o mundo desde o melhor que nele está embutido, mas não efetivado”<sup>8</sup> Revela a factibilidade como potencialidade das coisas no seu ser; ser que é apenas parte do mundo.

Para explicitar o método da análise que será o guia deste trabalho, é necessário anteriormente recorrer de forma breve a categorias filosóficas que foram reapropriadas pelo pensamento crítico latino-americano, notadamente pelo filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, quais sejam as da totalidade e exterioridade, em auxílio para compreensão da produção da lógica hegemônica da totalidade e do ponto de partida para sua superação desde a exterioridade.<sup>9</sup>

Nesse sentido, diz a lógica hegemônica que a totalidade é, afirma-se como o *ser*; tudo o que está fora dela, não é – essas prerrogativas deixam visíveis heranças da filosofia de Parmênides. O ser, uno, encerra-se em um eterno retorno do mesmo, formando um ciclo que configura uma ontologia. A totalidade se coloca como fonte e centro do mundo. O ser em si define-se como originário, como a identidade original. A totalidade é, nesse sentido, unidimensional, sendo também o fim. Isso faz supor a morte do outro, jogado para a exterioridade, tratado, logo, como *não-ser*. A totalidade legitima-se a si própria conforme uma lógica interna que se expressa radicalmente em oposição ao distinto. Não há nada novo no horizonte ontológico, uma vez que o outro é absorvido pelo mesmo e imerso na racionalidade do *cogito* e da subjetividade. “A ontologia da identidade ou da totalidade pensa ou inclui o outro (ou o declara intranscendente para o próprio pensar filosófico)”<sup>10</sup>, e nesse sentido toda distinção é tratada como diferença constatada pelo mesmo. O que emerge como novo, por representar uma ameaça a esse sistema, tem como destino sua supressão.

---

<sup>7</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana* I: acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, s. d., p. 53.

<sup>8</sup> LUDWIG, Celso. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 192.

<sup>9</sup> Em DUSSEL, Enrique. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975 e DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. 2. ed. São Paulo: Loyola, s.d. Também, conforme as contribuições de Dorilda GROLLI, em *Alteridade e Feminino*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

<sup>10</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 189.

A totalidade ontológica produz a lógica desde o mesmo e exerga o outro a partir do próprio horizonte, e não em sua alteridade, como ser distinto. O outro como outro é o nada (o índio, o negro, o trabalhador explorado, a mulher são nada enquanto outro), enxergado desde a ótica da totalidade.

A interpretação daquilo que é dito pelo outro como mesmo, ignorando o distinto que é revelado e criado como novo é morte, “culpabilidade negada que permite à totalidade continuar considerando-se verdadeira e conquistando ou matando os ‘bárbaros’”.<sup>11</sup> Assim:

A conquista da América Latina, a escravidão da África e sua colonização da mesma forma que a da Ásia, é a expansão dialético-dominadora do ‘mesmo’, que assassina ‘o outro’ e o totaliza no mesmo. Este processo dialético-ontológico tão enorme na história humana simplesmente passou despercebido à ideologia das ideologias (mais ainda quando pretende ser a crítica das ideologias): a filosofia moderna e contemporânea européia.<sup>12</sup>

Há, contudo, algo para além do horizonte, que é o que faz o horizonte ser horizonte, e é distinto do que está no plano ontológico. A superação da totalidade só é possível a partir do que está para além do horizonte ontológico fechado, do distinto, desde uma experiência concreta do cara-a-cara, imediata, que vai para além da mesmidade do ser; experiência essa que é, por isso, trans-ontológica. O outro é totalidade aberta, ser distinto, apesar de manter uma relação com o sistema da totalidade, sendo, pois, a ele transcendentalmente interior, mas na exterioridade<sup>13</sup>. A simples tomada de consciência de si e ao mesmo tempo da existência da exterioridade não rompe com sua ontologia, uma vez que a mera abertura não impede a imposição do mesmo, já que a acolhida do outro se dá em função do que lhe é interior. Imprescinde a retirada do “eu” do pólo centralizador para a superação da lógica totalizante, o que se faz por meio de atitude e posturas éticas. A relação cara-a-cara que permite a visualização do rosto do outro, o ouvir a voz do outro revelada e criada, pois distinta e impossível de ser

---

<sup>11</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 209.

<sup>12</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*, p. 58.

<sup>13</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*, p. 53.

interpretada<sup>14</sup>, assumir o risco pelo compromisso com o pobre, oprimido, com a mulher, o negro, o explorado e dominado é que geram a interpelação da totalidade e o desafio à responsabilidade. É necessária, pois, uma crítica radical à totalidade. “[A] característica primordial da exterioridade é deslocar o sentido para fora do sujeito que consciente ou inconscientemente não costuma supor ser possível não ser ele mesmo a origem de todo pensamento e, por decorrência lógica e interna, de toda a realidade concebida como tal.”<sup>15</sup> Na exterioridade se constitui a alteridade, quando da irrupção do outro que se revela como outro.

Da negatividade de pensar o outro na totalidade vai-se em direção à exterioridade, assumindo a possibilidade de positivamente interpretar sua revelação, traçando um caminho trans-ontológico.

A passagem do ouvir a revelação para a verificação da palavra; a diacronia entre a totalidade posta em questão pela interpelação até que a pro-vocação seja interpretada como mundo cotidiano é a própria história do homem. A revelação, primeiramente antropológica, é a presença da negatividade primeira, o *ana-lógico*; é o que o método analético possibilita [...].<sup>16</sup>

Questionar a originalidade do ontológico permite a abertura ética; eticidade esta como intrínseca ao método, não só em teoria, mas como “opção prática histórica prévia”<sup>17</sup>, compromisso pela afirmação do outro que só é possível desde a aceitação da finitude da totalidade, desde o calar daquele que domina para ouvir, interrogativamente, o outro. Nas claras palavras, novamente, do próprio Dussel: “o *saber-ouvir* é o momento constitutivo do próprio método; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para *saber-servir*”.<sup>18</sup> O outro está mais além (*ana-*), e sua voz vem da exterioridade da totalidade dominante, captada por semelhança – e não identidade, uma vez que se quer conservar o que lhe é distinto metafisicamente e torna-se impossível ser interpretada de pronto como alteridade – com pretensão de veracidade, podendo ser apenas confiada, ter fê. Constitui-se ato criador o risco de tomar a palavra do outro como verdadeira, pois

<sup>14</sup> Conforme DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 206 e seguintes.

<sup>15</sup> GROLLI, Dorilda. *Alteridade e feminino*, p. 65.

<sup>16</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 208.

<sup>17</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 198.

<sup>18</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 198-199.

é o novo que irrompe e revela-se como projeto futuro, tornando antigo o horizonte ontológico.

O método analético que tem como ponto de partida o outro – o qual não se resume a um indivíduo, mas compreende “a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto”<sup>19</sup> –, configura-se como “momento analético da dialética”<sup>20</sup>, em afirmação ao que é negado do outro, anterioridade que está além do sistema. Tal momento positivo afirma a “alteridade real” como modo de realidade, origem do movimento do método, o qual permite enxergar a opressão sobre as vítimas da totalidade que, antes de serem vítimas – outro como oprimido –, são exterioridade do sistema, “condição originária e fonte do movimento metódico”<sup>21</sup>.

Sendo possível a revelação do outro, encontra-se o lugar do pensar que busca interpretar adequadamente a palavra distinta desde o que fora ouvido – isso já é o próprio método, que tem como essencial o momento ético. A humildade em aprender, pelo método, a palavra do outro é processo pedagógico da revelação analógica da alteridade. Os temas a serem enfrentados pelo pensar comprometido, analético, serão revelados pelo outro no caminhar do método, no processo mesmo de libertação. A filosofia compreendida desta maneira é pedagogia, aprendizado do filósofo com o discípulo – concretamente, o pobre, oprimido, a mulher, a vítima – que permite a abertura a ambos para se libertarem. Nesse sentido, a filosofia que pode afirmar-se latino-americana pensa escutando o povo oprimido analeticamente e devolve a ele aquilo que ele próprio revelou, re-criando criticamente a palavra nova no decorrer do caminho metódico.

A provocação do outro interpela o filósofo comprometido e eleva o que se pode chamar de filosofia latino-americana a outro patamar, não reduzida à contemplação do mundo, pois nos coloca a serviço do povo pelo trabalho, “práxis alterativa” desde a “exterioridade metafísica do

---

<sup>19</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 197.

<sup>20</sup> LUDWIG, Celso. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica *transmoderna* ou *descolonial*. Em: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco; LIXA, Ivone Morcila (orgs.). *Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 111.

<sup>21</sup> LUDWIG, Celso. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica *transmoderna* ou *descolonial*, p. 112.

outro”<sup>22</sup> não reduzida à totalidade fundante, como “*fator ativo político*”<sup>23</sup>.

## 1.2 O povo e o poder

É preciso enunciar quem é esse povo que se elege como protagonista do movimento de insurgência, ponto de partida concreto do filosofar latino-americano comprometido com a libertação e sujeito da práxis de transformação. Trago neste momento algumas considerações para enunciar brevemente essa categorização, mas isso será trabalhado ao longo da análise.

Há muita polêmica em torno da utilização dessa categoria. Podendo ser equivocadamente empregada para aduzir a práticas populistas, ou como massa amorfa desprovida de capacidade de atuação política, de produção de conhecimento, ignorante em si, afasto tais concepções para trabalhar com uma noção que é central para o desenvolvimento do problema a respeito da insurgência do poder popular, de uma normatividade insurgente e da necessidade de unidade política para a realização do projeto descolonial e de libertação.

As divergências sobre a utilização da categoria “povo” rondam até o conjunto formado pelos filósofos da libertação. Não é homogêneo. Segundo Euclides Mance<sup>24</sup>, desde a pedagogia de Paulo Freire, que parte da realidade do educando, da realidade concreta do seu cotidiano – educando que é o oprimido, popular<sup>25</sup> – foi lançado o desafio de se pensar com o conhecimento produzido pelo povo, pois dele emergem elementos valiosos para transformar a realidade e pensar a emancipação dos indivíduos, suas comunidades ou grupos a que estão vinculados. Trata-se do povo como sujeito do filosofar, detentor de saberes e produtor de conhecimentos.

Para Enrique Dussel, “‘povo’ é uma categoria mais concreta, mais sintética do que a categoria ‘classe’, mais abstrata, mais analítica.”<sup>26</sup> São os oprimidos de uma nação, o que exclui, portanto, as classes dominantes da categorização. “O povo é constituído pelas

<sup>22</sup> LUDWIG, Celso. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica *transmoderna* ou *descolonial*, p. 110 e seguintes.

<sup>23</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, p. 215.

<sup>24</sup> MANCE, Euclides André. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. Em: *Revista Libertação – Liberación* (nova fase). Curitiba: Instituto de Filosofia da Libertação, ano I, n. 1, 2000, p. 59-61.

<sup>25</sup> Temática que será abordada com mais detalhamento no capítulo 3 deste trabalho.

<sup>26</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 96.

classes dominadas (classe operário-industrial, camponesa, etc.), mas além disso por grupos humanos que não são classe capitalista ou exercem práticas de classe esporadicamente (marginais, etnias, tribos, etc.). Todo este ‘bloco’ – no sentido de Gramsci – é o povo como ‘sujeito’ histórico da formação social, do país ou nação.”<sup>27</sup> Forma-se, pois, pelo conjunto de classe, etnias e outros grupos oprimidos.

Mas é preciso encarar criticamente esse ator coletivo. Não se pode concebê-lo idilicamente, sem considerar que é parte de uma sociedade configurada sobre estruturas de opressão. Sua práxis, como oprimido, é alienada, negativa, imitativa ao dominante. Portanto, tome-se a categoria sem espontaneísmos populistas de considerar que “o povo já tem tudo, e está muito bem e é infalível, e o que ele fizer sempre funciona. Não! Há que se saber discernir entre o pior que o povo tem, que é a introjeção do sistema. Isto o povo tem e há que saber negá-lo. Mas, por sua vez, o povo tem o melhor.”<sup>28</sup> E o melhor refere-se à práxis do povo como exterioridade – práticas externas ao sistema, inexistentes aos olhos da totalidade, improdutivas, inúteis. Não geram riqueza para o capital, o que constitui justamente a sua positividade, possibilidade de afirmação do projeto de libertação, a alteridade reservada e não subsumida pela lógica do mesmo totalitário.

Em seus escritos mais recentes no âmbito da filosofia política, Dussel fala sobre o povo desde a “necessidade de ter uma categoria que possa englobar a unidade de todos esses movimentos, classes, setores, etc., em luta política. Ora, ‘povo’ é a categoria estritamente política (uma vez que não é propriamente sociológica nem econômica) que aparece como imprescindível, dada sua ambigüidade – mas sua ambigüidade não é fruto de um equívoco, mas sim de uma inevitável complexidade.”<sup>29</sup>

Enfrentar a ambigüidade que carrega o povo é tarefa que pode o erigir à condição de ator político coletivo, bloco histórico que, na unidade da pluralidade, em conjunturas políticas críticas, pode ser a força insurgente que levará à frente o projeto de libertação revolucionário. “O que na situação de explorado e dominado era um simples ‘bloco social’ (o povo sob a opressão burguesa) passa agora a ser o ‘bloco histórico revolucionário’ no poder. Os operários, camponeses, mulheres, antes sem rosto, emergem como

<sup>27</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*, p. 97.

<sup>28</sup> DUSSEL, Enrique Domingos. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 139-140.

<sup>29</sup> DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*, p. 92.

protagonistas.”<sup>30</sup> Em outro tom de linguagem, nem por isso menos elucidativo, Gonzaguinha nos diz em “O que é? o que é?”: “Há quem fale/ que a vida da gente/ é um nada no mundo/ É uma gota, é um tempo/ que nem dá um segundo [...] Eu só sei que confio na moça/ E na moça eu ponho a força da fê/ Somos nós que fazemos a vida/ como der ou puder ou quiser”. Desde o nada, o povo na alteridade, como exterioridade ao sistema, parte como ator à afirmação da vida, contra o imobilismo, a noção da realidade como algo dado.

Neste momento em que se configura como unidade contingencial, reunindo analogamente as diferentes reivindicações dos movimentos populares em um poder construído embaixo, a categoria povo ganha novos contornos.

Dussel parte de Fidel Castro para explicitar melhor o que entende pela categoria povo. Sigo suas pistas e vou até Castro, em longa transcrição que penso valer a pena por ser bastante elucidativa:

Quando falo de povo não me refiro aos setores acomodados e conservadores da nação, os quais acham bom qualquer regime de opressão, qualquer ditadura, qualquer despotismo, prostrando-se diante do senhor da época até quebrar a testa no chão. Quando falo de luta, entendo por povo a grande massa oprimida, à qual tudo prometem, enganam e atraíam; que aspira a uma pátria melhor, mais digna e mais justa; que é movida por anseios ancestrais de justiça por haver sofrido, geração após geração, a injustiça e a zombaria; que, em todos os sentidos, almeja grandes e sábias transformações e está disposta a dar a última gota de sangue para consegui-lo, quando acredita em alguma coisa ou em alguém, sobretudo quando acredita suficientemente em si mesma. [...] Ao enfrentar a luta, convocamos o povo, os seiscentos mil cubanos que estão sem trabalho, desejando ganhar o pão honradamente sem ter que emigrar de sua pátria em busca de sustento; os quinhentos mil operários do campo que vivem nos *bohíos* [cabanas feitas de madeira e ramos, varas ou palhas, sem nenhuma abertura além da porta. Era usada pelos aborígenes das

---

<sup>30</sup> DUSSEL, Enrique Domingos. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, p. 223.

Antilhas], que trabalham quatro meses no ano, passando fome o tempo restante, compartilhando a miséria com seus filhos que não têm uma polegada de terra para semear e cuja existência deveria inspirar compaixão, caso não existissem tantos corações de pedra; os quatrocentos mil operários industriais e braçais, cujos ingressos estão todos desfalcados, cujas conquistas lhes estão sendo arrebatadas, cujas casas são cortiços infernais, cujos salários passam das mãos do patrão para as do *garrotero* [nome que serve para designar os usuários e os agiotas], cujo futuro é a redução do salário e dispensa do emprego, cuja vida é o trabalho eterno e cujo descanso é o túmulo; os cem mil pequenos agricultores, que vivem e morrem trabalhando na terra que não é sua, sempre contemplando-a, como Moisés contemplava a Terra Prometida, até morrer sem chegar a possuí-la; que têm de pagar, como os servos feudais, por sua parcela com uma parte de seus produtos, que não podem amar a terra, melhorá-la e embelezá-la, nem plantar um cedro ou uma laranjeira, porque ignoram o dia em que virá o oficial de justiça com a guarda rural para dizer-lhes que devem sair; os trinta mil professores primários e demais professores, tão abnegados, sacrificados e necessários para que as futuras gerações tenham um melhor destino, e aos quais se trata e paga tão mal, os vinte mil, pequenos comerciantes esmagados pelas dívidas, arruinados pela crise e destruídos por uma praga de funcionários aventureiros e venais; os dez mil jovens profissionais: médicos, engenheiros, advogados, veterinários, pedagogos, dentistas, farmacêuticos, jornalistas, pintores, escultores etc., que ao sair das escolas com seus diplomas, desejoso de lutar e cheios de esperança, encontram-se num beco sem saída, com todas as portas fechadas, surdas ao clamor e à súplica. Esse povo é que sofre todas as desditas e, portanto, é capaz de combater com toda coragem!<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> CASTRO, Fidel. *A história me absolverá*: discurso de Fidel Castro ante o Tribunal de Exceção de Santiago de Cuba, proferido em 16 de outubro de 1953. São Paulo: Alfa-Omega, 1979, p. 45-47. Senti falta da alusão às mulheres em luta contra a opressão patriarcal de gênero



Ainda com Castro: “a esse povo, cujos caminhos de angústia estão calçados de fraudes, e falsas promessas, não diríamos ‘Vamos dar-te’, mas sim: ‘Aí tens, luta agora com todas as tuas forças para que sejam tuas a liberdade e a felicidade!’”<sup>32</sup> A libertação não se dá a ninguém, porquanto é algo que se constrói em comunhão – tratarei mais adiante desta questão.

Castro oferece uma noção de povo que será valiosa para este trabalho. Parte da materialidade, da realidade concreta: eis o ponto de partida do método ana-dialético. Apesar de todas as opressões, o povo que luta, corajoso, vai buscar justiça.

Assim, o povo surge não mais como sujeito histórico fetichizado, metafísico, como o proletariado em Marx, segundo aduz Dussel.<sup>33</sup> Na mesma direção quanto à crítica à noção de sujeito histórico está o posicionamento de Aníbal Quijano. Enxerga o sociólogo peruano com “cepticismo [em relação à] a noção de ‘sujeito histórico’ porque remete, talvez inevitavelmente, para a herança hegeliana não de todo ‘invertida’ no materialismo histórico. Ou seja, a um certo olhar teleológico da história a um ‘sujeito’ orgânico ou sistêmico portador do movimento respectivo, orientado numa direção já determinada. Tal ‘sujeito’ só pode existir, em qualquer caso, não como histórico, mas, pelo contrário, como metafísico.”<sup>34</sup> Não se trata de simplesmente negar a possibilidade de coletivização de subjetividades, uma vez que “o que se pode chamar ‘sujeito’, não só coletivo, mas até mesmo individual, é sempre constituído por elementos heterogêneos e descontínuos, e que se transforma numa *unidade* só quando esses elementos se articulam em torno de um eixo específico, sob condições concretas, em relação a necessidades concretas, e de modo transitório.”<sup>35</sup> Os traços que caracterizam uma determinada população como grupo, comunidade ou sujeito social advém de “uma história de conflitos, de um padrão de

---

no discurso de Castro, mas, conforme Dussel, ele “em textos posteriores inclui os meninos abandonados, as mulheres na sociedade machista, os idosos, etc.” Em: DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*, p. 93.

<sup>32</sup> CASTRO, Fidel. *A história me absolverá*, p. 47.

<sup>33</sup> DUSSEL, Enrique. Vivemos uma primavera política. Tradução de Elaine Tavares. Em: *Revista Captura Criptica*: direito, política, atualidade. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 2, v. 1, julho-dezembro de 2009, p. Disponível em <http://www.ccj.ufsc.br/capturacriptica/documents/n2v1/parciais/26.pdf>, p. 625.

<sup>34</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 115.

<sup>35</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 115. Grifei.

memória associado a essa história e que é entendido como uma identidade e que produz uma vontade e uma decisão de entrançar as heterogêneas e descontínuas experiências particulares numa articulação subjetiva coletiva, que se constitui num elemento das relações reais materiais.”<sup>36</sup> Exemplos históricos são os sindicatos como organização de setores de trabalhadores, partidos políticos, as identidades nacionais ou étnicas.

O povo, concretamente, no caminhar da analética, como alteridade de onde parte a possibilidade da insurgência em direção à realização do projeto de libertação, em unificação de uma pluralidade de demandas, constitui-se já como dissidência frente à ordem consensual hegemônica, realidade opressora da qual toma consciência “para-si”, consciência de sua condição de povo, e “emerge nos momentos criadores da história para inaugurar grandes transformações ou revoluções radicais.”<sup>37</sup> Necessário se faz pensar na questão do poder para caminhar adiante. É sobre ele que me detenho agora.

Recorro primeiramente às análises mais recentes de Enrique Dussel no âmbito da filosofia política<sup>38</sup> na busca de elementos para pensar o poder popular, considerado desde o campo político, e o conceber em momento posterior como insurgência em relação ao poder dominante da totalidade e como possibilidade de irrupção de outra normatividade, mais justa e construída desde a exterioridade.

O referido campo político é um espaço privilegiado para pensar nos conflitos de poder. Claro que os conflitos sobre os quais é importante atentar-se para pensar a respeito do poder popular insurgente não estão unicamente circunscritos na política<sup>39</sup>. Porém, uma mirada desde a política e do cruzamento de outros campos, sistemas e em atenção às suas esferas são permitidas pela abordagem na análise em questão, em especial a se pensar no “que fazer” dos sujeitos, atores na política para uma transformação das estruturas vigentes e das relações de opressão.

Como se determinam os conteúdos do campo político? Esta é a pergunta que fundamenta minha preocupação, neste primeiro momento,

<sup>36</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 116.

<sup>37</sup> DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 100.

<sup>38</sup> Principalmente com as obras *20 teses de política* e os dois primeiros tomos da série *Política de la liberación* (até o momento da redação deste trabalho o terceiro volume, a *crítica*, ainda não havia sido lançado).

<sup>39</sup> Ver, a título de exemplo, a análise de Felipe Heringer Roxo da Motta, em sua dissertação de mestrado intitulada *Para um modelo penal não moderno*: elementos de uma teoria latino-americana do conflito social, cujo enfoque é criminológico.

em que busco esclarecer que não reduzo o conflito ao político, ou a algum momento da política, mas procuro fazer dessa arena o local em que centrarei a análise, considerando na medida do possível os outros campos que lhe dão conteúdo material, com o fim de pensar em táticas de superação dos problemas colocados aqui para o irromper do poder normativo popular. A política por si só não transforma radicalmente a realidade toda, e nem poderia! Não é isso que estou a dizer, e sim que é um dos momentos necessários à luta pela concretização de um projeto libertador.

A política, diz Dussel, influi na realização de ações de instituições de outros campos, como o econômico, o cultural e o jurídico. Cada campo é atravessado por forças, sujeitos com vontades, relacionados intersubjetivamente em estruturas de poder – práticas –, as quais não são necessariamente relações de dominação, mas são sempre determinadas historicamente. Tem grupos de interesse, hierarquizações; mesmo repleto de tensões, guarda certa unidade. É âmbito de interações complexas, com regras, disciplina própria. O campo político em específico tem suas relações racionalizadas praticamente, sob atuação das razões estratégica, a fim de lograr objetivos, e discursiva, para formar consensos.

O âmbito público é determinação do político onde está presente a subjetividade, identificada com a corporalidade humana, o físico, neuronal, psíquico, intencional. Toda subjetividade constitui-se intersubjetivamente, desde sempre está em relação; está constituída aprioristicamente como intersubjetividade. Os sujeitos participantes da comunidade, nessa ordem, põem instituições intersubjetivas que obrigam a todos os membros na objetividade pública, que se tornam independentes, de certo modo, da vontade monológica dos agentes que as colocaram. “Estas *instituciones* objetivas (el sistema del derecho, económico, administrativo, familiar, educativo etc.) organizan e determinan histórica y empíricamente a todos los momentos de la intersubjetividad; constituyen, al mismo tiempo, la subjetividad *social* de cada uno de sus miembros.”<sup>40</sup> Os âmbitos privado e público, nessa toada, são graus diversos da intersubjetividade. O privado é onde a ação do sujeito está protegida da presença dos outros membros, necessário à constituição da subjetividade para desenvolver e reproduzir-se em comunidade. A separação entre o privado e o público se dá por um limite móvel, muito tênue. O público é a esfera onde o sujeito aparece de modo não-espontâneo, em representação, com consciência normativa

---

<sup>40</sup> DUSSEL, Enrique D. *Política de la liberación*: arquitectónica, p. 98.

política. “Lo público es el *modo* o determinación que transforma a la mera intersubjetividad privada en una subjetividad en *posición* de ocupar un lugar en un ‘campo com otros’, investida de una función de ‘actora’ cuyos ‘papeles’ o acciones se ‘representan’ *ante la mirada de todos los otros* actuales o virtuales *actores*; papeles definidos desde el relato o narrativa fundante (el libreto completo) de un cierto sistema social (por ahora completamente indeterminado).”<sup>41</sup>

Cabe enunciar o que se considera *político*. Ainda acompanhando Dussel, é tudo aquilo que se desdobra desde o poder político fundamentalmente como *potentia*, ou poder soberano da comunidade política (sobre a qual discutiremos logo adiante). Tal conceituação é de extrema importância aqui, na medida em que se busca investigar a política como meio subversivo, uma

anti-política, [que] es una política de deslegitimación, de subversión y de contestación. Es una política que desafía las jerarquías establecidas y las veracidades legales que justifican y legitiman las exclusiones reforzadas. La política del otro, la política de la anti-política de la alteridad, proclama la injusticia y la legitimidad del sistema presente, no en nombre del caos o de la anarquía, sino en nombre de una nueva legalidad, una nueva legitimidad, que sea generalizada, más universalizada, donde estos términos se refieran al punto de vista del otro abyecto y excluido.<sup>42</sup>

Concebe-se o atuar na política, portanto, como possibilidade de superação da ordem hegemônica vigente pelo povo e, mais especificamente, retomada de sua prerrogativa originária de produção de normatividade legítima. Articulam-se, pois, dois campos, quais sejam, o da política e o do direito. Novamente, frise-se que o campo jurídico, assim como o político, é entrecortado por tantos outros, mas se valerá aqui com mais ênfase da articulação enunciada para fins de análise e pela necessidade de realizar um recorte, dada a impossibilidade, por minhas limitações e pelos limites deste próprio trabalho, de dar conta da

<sup>41</sup> DUSSEL, Enrique D. *Política de la liberación: arquitectónica*, p. 103.

<sup>42</sup> MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel. Em: *Revista crítica jurídica*. Curitiba: UNIBRASIL; México: UNAM, n. 20, jan.-jul. de 2002, p. 42.

totalidade – e da exterioridade em sua inteireza –, apesar de se buscar ter sempre olhos nelas.

Seguindo a linha de Dussel, considerarei primeiramente o poder político em abstrato, buscando tornar mais didática a investigação sobre as causas da fetichização e corrupção de tal poder, assim como do poder normativo, posteriormente. Farei uso da elaboração de sua arquitetônica da política, brevemente; a partir dela, trago elementos para refletir sobre o poder popular subalternizado, oprimido, e possibilidades para sua insurgência. Atrelo o irromper do poder normativo popular ao poder político popular, por considerar impossível um real processo de reapropriação do povo de seu poder de produzir normas se considerado como fenômeno adstrito ao campo jurídico, isolado, fechado<sup>43</sup>.

De início, trago à análise a categoria mais fundamental da filosofia política – a do poder político. A partir dela é que se desdobram as outras, é o fio condutor de toda a análise. Mas é preciso compreendê-lo para além da concepção hegemônica da tradição européia, principalmente com Weber, que em última análise o concebe como imposição, dominação. O poder assim compreendido, segundo tal concepção moderna, negativamente, não serve a uma política da libertação, além de ser defectivo; porquanto se necessita de uma noção de poder *positiva*, emergido da comunidade política, do povo, desde baixo, como vontade-de-vida, ao “nobre exercício da política”. Esse é o conteúdo e motivação do poder, como força e potência, verdadeira determinação material do poder político. Concebe-se o poder não somente como dominação, mas positivamente, como força, *potentia*, vida que quer viver, afirmação da vida da comunidade para viver.

A vontade é o fundamento de tudo o que se chama política, é aquilo que outorga o ser. É o querer-viver da vida humana, essência do poder: querer-viver como futuro, a partir do não-ser, aquele que não pode viver por ser vítima no sistema, ou como presente, em sustentação à vida. Liga, pois, o passado, presente da vida, que já é futuro. A vida é atada à vida-por-vir pelo querer fundamental que é a vontade. Parte-se, na política da libertação, da vontade de viver do outro, como

---

<sup>43</sup> Aduzo às dissertações de meus contemporâneos de mestrado, Moisés Alves Soares, com seu “Direito e alienação nos Grundrisse”, e Carla Benitez Martins, com “O (des)Controle social do Capital: Contribuições para uma análise dialética da criminalização da juventude popular brasileira”, em que eles privilegiam as imbricações das relações econômicas e do direito. É preciso, reitero, analisar esses trabalhos em conjunto, na busca pela compreensão da realidade como totalidade composta pelas suas inúmeras dimensões e pela compreensão de que é preciso unir forças – inclusive em relação à produção de teorias – como possibilidade de inserção crítica, práxis de transformação social mais efetiva.

exterioridade, uma vontade que é impotente – esta é a fonte criadora. O ser humano, considerado como vivente, é corporalidade concreta, “falta de” que constitui a realidade, uma realidade faminta, sedenta, que é desejo de vida. A vida é vulnerável desde sua origem, “precisa ter objetivamente satisfeitas certas condições que servem de mediações para viabilizar as determinações mencionadas [quais sejam, a produção, reprodução, e desenvolvimento da vida do sujeito].”<sup>44</sup> A vontade é, portanto, a *potentia* primeira, soberana, o *poder-poner* (poder-por), que pode ser tanto mediação de permanência e aumento da vida, como também pode sobre-por-se à vontade do outro – esta em sentido negativo, redutivo.

A vontade é exercida por mediações que portam valor e que cumprem os fins fundados na vida. “La vida sin voluntad moriría, no *tendería* a su permanencia; la voluntad sin su poder no obraría, nada podría hacer. El poder sin las posibilidades, los entes-mediaciones queridos y puestos en la existencia como ‘condición’ de su propia realización, no podría ejercerse. Sería un poder en el vacío, sin poder contar con nada para nada operar. Los entes-valiosos son las ‘condiciones’ de la realización de la propia vida, de la voluntad y del poder.”<sup>45</sup> Os entes valiosos valem como mediações da vida, não tem valor em si, tendem em sua totalidade à dignidade: dessa forma, a vida, a liberdade, não têm valor em si, uma vez que são fundamento do valor. Então, conforme Dussel, o querer-viver da vontade busca a permanência e aumento da vida; a vontade é a *potentia*, a força motora de poder exercer o poder; poder-por a existência dos entes políticos, as mediações valiosas dos entes (*potestas*) que permitem a sobrevivência, a realização temporal da vida.

As leis, nesse sentido, são entes valiosos, possibilidades, mediações que permitem a sobrevivência política (*potestas*) no Estado de Direito – aqui Dussel acompanha Carl Schmitt, fundamentando materialmente o político. O estado de exceção suspende as leis, não as concebe mais como última instância, último fundamento do político; uma decisão, uma vontade torna-se a vontade originária, instituinte ou constituinte (em referência à Constituição).<sup>46</sup> Para Dussel, essa vontade

---

<sup>44</sup> LUDWIG, Celso. A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos, p. 32.

<sup>45</sup> DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*: arquitectónica, p. 51.

<sup>46</sup> Atento às interpretações que podem conduzir à uma concepção negativa do poder, como suspensão dos direitos e estado de totalitarismo nas mãos de um governante. Mas observo que se está tratando da fundamentação do poder político na vontade do povo, concepção coerente, a meu ver, com um projeto popular de libertação.

que é anterior à da Assembléia constituinte chega à vontade do povo, o horizonte ontológico último do político. Esse é o fundamento material da política.

Ademais, no momento formal da política, há de se utilizar da razão prático-discursiva para unir as diferentes vontades dos sujeitos que compõem a comunidade política, de outro modo os interesses se perderiam em contraposições. Essa passagem garante forma, sentido, direção ao poder político. Contudo, atente-se à necessidade de não se perder de vista a vontade fundante, que é a vontade do povo, em relação ambígua com a vontade do líder que, afinal, é a que exerce o poder. “El poder político es un momento de una comunidad política, cuando la pluralidad de voluntades se ligán intersubjetivamente com los otros miembros del mismo grupo.”<sup>47</sup> As vontades plurais, heterogêneas, os diversos argumentos manifestados precisam ser conduzidos à construção de acordos, ou o poder da comunidade torna-se impotente. Indica-se aqui a dimensão racional, normativa, prática do poder – este é o momento formal da política, o qual, por mediações, permite o exercício do poder, da vontade, do desenvolvimento e permanência da vida. É uma instância fundamental da política, assim como a material. Se a participação é simétrica, por parte dos cidadãos da comunidade política, tem-se a formação de um consenso racional que unificará a força em uma direção. Este momento é necessário pois, sem ele, mesmo que haja vontade de viver, torna-se impossível, segundo Dussel, a vida em comunidade política. Articulam-se, assim, as vontades, dá-se a elas coesão para que a institucionalização, constituição e efetividade do poder possa se exercer como mediação para a realização da vida em comunidade.

La vida humana, el modo de realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, *quiere-vivir*; ese “querer” es la voluntad como la “potencia de la vida”. Pero la vida humana debe también *saber-vivir*, ya que la razón práctico-política es la “astucia de la vida”. Sin voluntad la vida se inmoviliza, se aniquila, se vacía, no tiene poder como fuerza. Sin razón práctico-política la vida se desune, se contradice, es ciega, no sabe adonde va, no tiene poder como orientación, como dirección.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*: arquitectónica, p. 56.

<sup>48</sup> DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*: arquitectónica, p. 59.

Não obstante, ainda é necessário um terceiro momento, o da factibilidade que, por meio da razão instrumental, articula os momentos material e formal-procedimental e os realiza.

Ressalta Dussel que o poder é exclusiva faculdade da comunidade política, do povo soberano. Eis o único sujeito do poder enquanto *potentia*; é a sede e a fonte, o fundamento, a origem, o poder em-si, poder instituinte, nível de poder oculto ontológico. É, porém, irrealizável empiricamente, inviável de existir. Diante da impossibilidade de seu exercício direto, delega-se-o a instituições políticas para obter existência real, empírica; mediata e heterogeneamente exercido – passagem a qual denomina *potestas*, o fenômeno, poder constituinte. Esta é a mediação necessária a uma política realista e crítica.

O poder obediencial é o exercício delegado do poder em que a autoridade, o representante, age com pretensão política de justiça<sup>49</sup> – o “mandar obedecendo” a que aduzem os zapatistas no México: os cidadãos obedecem a ele, seu representante, mandando. “Quem exerce um cargo não manda sobre o povo, controlando e dirigindo suas ações, mas é justamente o povo a decidir e a acompanhar cada passo dado pelas autoridades eleitas, destituindo-as caso elas não cumpram as deliberações coletivas.”<sup>50</sup> Aquele que manda o faz cumprindo o conteúdo da comunidade política que o determinou – é o poder como auto-referência soberana<sup>51</sup>.

A delegação é necessária, mas ao mesmo tempo deve-se atentar a seu caráter de ambigüidade: o poder pode ser fetichizado, quando o representante a quem se o delegou se acha a sede do poder político, ou o exerce de maneira auto-referente, absolutizando sua vontade e configurando uma ação dominadora.

A arquitetônica dusseliana procura dar conta da complexidade do político, daquilo que lhe é minimamente essencial, que o caracteriza. Afirma Dussel que há inúmeras interpretações reducionistas do fenômeno; procuram descrevê-lo a partir de um de seus momentos, a um dos aspectos que são dele parte. É necessário analisar as partes, assevera o filósofo, mas sem perder de vista sua relação com as outras partes e com o todo, bem como as determinações mútuas entre eles. Não

<sup>49</sup> DUSSEL, Enrique. D. *20 tesis de política*, p. 40.

<sup>50</sup> GENNARI, Emilio. *EZLN: passos de uma rebeldia*. 2. ed. 1. reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 47.

<sup>51</sup> Conforme DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: arquitectónica*, p. 23-24.



pretendo abraçar toda a complexidade enunciada por Dussel na arquitetônica, mas farei uma breve menção de cada um dos níveis, das determinações da política para ter uma idéia geral do fenômeno, sem contudo conseguir esgotá-lo – tarefa que não cabe aqui.

Tem-se, então, na arquitetônica, três níveis: ação estratégica, instituições e princípios normativos. Rapidamente, veremos estes níveis em seus momentos ideais, abstratos, para posteriormente cotejá-los com sua análise crítica, a partir do que se pretende revelar a força dos atores coletivos que, conscientes de sua condição e organizando-se, passam a ter papel protagonista na proposta de uma política da libertação.

O primeiro nível, abstratamente, refere-se à ação com lógica, eficaz e possível; à ação política que pretende, no máximo, ser hegemônica por meio do consenso que une vontades e ata o poder – consenso suficiente por não se conseguir atingir a unanimidade faticamente. Em seu momento crítico, percebe-se-o como ação política dos movimentos sociais, uma práxis de libertação negativa, desconstrutiva com relação à ordem imposta; ao mesmo tempo, positiva, criadora do novo. Os postulados políticos, que são idéias reguladoras, enunciados pensados logicamente e impossíveis empiricamente, conferem orientação às ações políticas.

No segundo nível da política arquitetada por Dussel, o das instituições, pressupõe o nível das ações políticas estratégicas – estas são daquelas fundantes. As instituições são apresentadas em três esferas organizativas: a material (conteúdo da ação política), a formal/procedimental normativa (legitimidade) e de factibilidade (onde as instituições podem executar os conteúdos legitimamente). As instituições do campo político são atravessadas por outros campos que dão a ela conteúdo, como o ecológico – no qual consta o critério absoluto, condição de todo o resto, ou seja, a sobrevivência; o econômico, considerada a importância da economia no capitalismo global; e o cultural, esquecido muitas vezes pela esquerda. Constituem as instituições mediações de factibilidade que garantem a legitimidade própria da razão prático-discursiva. Nota-se a contribuição da razão comunicativa de Habermas para esta instância formal. A democracia acaba apresentando-se como o único sistema de governo factível para alcançar a legitimidade. Ademais, as instituições são mediações de factibilidade, como “instrumentos administrativos que [permitem] cumprir com os fins das outras duas esferas (a material e a formal indicadas).”<sup>52</sup> Há microinstituições de factibilidade política nas

---

<sup>52</sup> DUSSEL, Enrique. D. 20 *teses de política*, p. 71.

instituições da sociedade civil e associações sociais que interagem com macroinstituições, que é a sociedade política ou o estado. Esta seria a estrutura necessária para tornar governável a vida política dentro do campo político.

Em uma análise crítica, observamos que a idealização das instituições políticas cai por terra se se tiver em mente a realidade concreta. Há de se as transformar quando não satisfazem as necessidades do povo. Aqui, Dussel discorre sobre a democracia, como sistema institucional que deve ser reinventado permanentemente. Encontramos também em Paulo Freire tal noção, ao dizer que “a própria essência da democracia envolve uma nota fundamental, que lhe é intrínseca – a mudança. Os regimes democráticos se nutrem na verdade de termos em mudança constante. São flexíveis, inquietos, devido a isso mesmo, deve corresponder ao homem desses regimes, maior flexibilidade de consciência”.<sup>53</sup> Atenta o filósofo argentino à necessidade de participação do povo em uma democracia representativa (dada a impossibilidade fática de uma democracia direta em todas as instâncias) articulada a uma democracia participativa. Temos, então, como postulado, a identificação do representante com o representado, em uma democracia popular com a participação permanente do povo organizado.

Partindo para o terceiro nível da política, o da ética e dos princípios normativos, coloca-se a discussão da relação entre ética e política. A alternativa apresentada pelo filósofo argentino é a seguinte: a ética tem princípios normativos próprios, mas não um campo prático próprio (não se é ético na ética); sempre se exerce em algum campo prático concreto. A obrigação ética se manifesta de maneira distinta em cada campo prático – esta obrigação é que se constitui como a normatividade do campo. O que ocorre, portanto, é que os princípios políticos subsumem os princípios éticos, transformando-os em normatividade política. Para melhor compreender:

es visible que para *Dussel*, la política no es extrínseca ni extraña a la ética. Por el contrario, la política se convierte en el horizonte para la realización de lo ético. [...] la ética de la liberación tiene como complemento lógico y conceptual una política de liberación que, como la ética, debe proceder a través de la enunciación positiva de

---

<sup>53</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 98.

ciertos principios, pero también a través de la crítica a la razón política.<sup>54</sup>

Os princípios políticos são intrínsecos e constitutivos da *potentia* e da *potestas* e as constituem, fortalecem e regeneram por dentro. Princípios políticos operam implicitamente. São três: material, formal e de factibilidade, que mútua e complexamente se codeterminam sem última instância.

O princípio político material diz respeito ao conteúdo, à intenção de produzir, reproduzir e aumentar a vida dos cidadãos.

Sobre o princípio normativo político formal-democrático, afirma-se a democracia – como princípio normativo – como institucionalização de mediações, sistema de instituições que tem como fim alcançar o consenso legítimo, fruto de um processo no qual possam da maneira mais plena participar os afetados; um acordo estabelecido a partir de razões o mais simetricamente possível. A decisão se impõe como um dever político que obriga subjetiva e, portanto, legitimamente o cidadão. Mas na aplicação ao caso concreto, feita em comunidade, reconhece-se que sempre haverá minorias em dissenso, uma vez que toda decisão é imperfeita e produzirá efeitos negativos não-intencionais. Note-se aqui a presença do novo, alteridade, de onde se pode fazer afirmar a vida negada: “na solução dos efeitos negativos está o futuro, a transformação, o progresso *qualitativo* da vida”.<sup>55</sup> Contra Habermas, ressalta-se a importância da prudência monológica do dissidente convicto de sua proposta porque tem uma avaliação singular da questão em causa, sem escamotear a responsabilidade de cada cidadão.

Segundo o princípio político de factibilidade estratégica, as ações e instituições políticas têm de ser consideradas como factíveis (entre a possibilidade conservadora e a possibilidade-impossível do anarquista extremo: é o possível crítico). Os conteúdos conforme o princípio material político e a legitimidade segundo o princípio democrático devem servir de limite para meios e fins da ação e instituições.

Toda ordem política é imperfeita e inacabada. Daí que produza efeitos negativos não intencionais e, nessa toada, vítimas (políticas, na especificidade deste campo), que expressam a ineficácia da ordem política hegemônica. Da realidade concreta de negatividades advindas da ordem política vigente surgem os que lutam pelo cumprimento insatisfeito de suas reivindicações: os movimentos populares. Sua

<sup>54</sup> MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización..., p. 48.

<sup>55</sup> DUSSEL, Enrique. D. 20 *teses de política*, p. 83.

vontade-de-viver, apesar de todas as adversidades, é a vontade do novo, originada na exterioridade; no político, trata-se da *potentia* como poder dos oprimidos, desses que se encontram excluídos da e pela totalidade. É exigida pelo poder libertador a força unificadora do consenso. Da conscientização de sua situação, ao perceber sua exclusão, os oprimidos constituem a dissidência, e então ferem o consenso hegemônico dominante que passa a exercer um poder fetichizado, pois não mais obediencial em relação à *potentia*. A possibilidade da formação de um tal consenso crítico do povo, conforme a análise de Dussel, não foi tomada em conta pela tradição teórica eurocêntrica. Na “Ética da Libertação”, elaborando a arquitetônica da ética, Dussel, ao fazer a crítica à moral formal de Jürgen Habermas, aduz que o filósofo da razão comunicativa não consegue enxergar, na relação entre os níveis material e formal, reações anti-hegemônicas tão caras à ética e à política da libertação, necessárias à crítica a partir da qual se pode construir o novo originado da exterioridade, das vítimas, excluídos e oprimidos. Além disso, a proposta do filósofo frankfurtiano de uma ética do discurso se mostra formal desde a origem, o que revela, no momento da aplicação, um esvaziamento de conteúdo considerado materialmente. Dussel tece uma crítica veemente a Habermas nesse sentido, pois que o nível do conteúdo para a ética da libertação, como também à política, é aquele em que está a universalidade do princípio material da reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito em comunidade.<sup>56</sup>

Arquitetado o campo próprio do político, segundo o olhar dusseliano do qual me aproprio para pensar uma política da libertação, importa reiterar que não há a pretensão de esgotar cada uma das categorias enunciadas nessa arquitetônica. Na tentativa de se obter uma análise total da política é que se trouxe, de forma bastante resumida, o vasto marco teórico elaborado pelo filósofo argentino-mexicano a este momento do trabalho.

O sociólogo descolonial peruano Aníbal Quijano também procura dismantelar a concepção de poder eurocêntrica. Sua abordagem está mais para uma visão desde a sociologia, com especial atenção à sua expressão no contexto do sistema mundo colonial/moderno. Procurando a interdisciplinaridade (transdisciplinaridade como postulado!), debruço-me agora sobre as análises do peruano acerca do poder para atrelar as duas análises – de Dussel e Quijano – posteriormente.

---

<sup>56</sup> DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 200-201.

Segundo o perunao, o debate entre a vertente do liberalismo e a do materialismo histórico (uma das heranças do legado marxiano) teria negligenciado alguns elementos da configuração do poder. Para ele,

o poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e seus produtos; 2) dependente do anterior, a ‘natureza’ e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as mudanças.<sup>57</sup>

É o poder o conflito instaurado pelas “lutas de poder e seus resultados variáveis, aquilo que articula formas heterogêneas de existência social, produzidas em tempos históricos distintos e em espaços distantes, aquilo que as junta e estrutura num mesmo mundo, numa sociedade concreta, finalmente, em padrões de poder historicamente específicos e determinados.”<sup>58</sup> O atual padrão de poder é o primeiro a atuar em escala mundial. Tal característica inédita deve-se ao fato de, em primeiro lugar, articular todos os âmbitos da existência social em formas de controle das relações sociais correspondentes, o que faz surgir, em cada área, “uma única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto.”<sup>59</sup> Em segundo lugar, no novo padrão de poder “cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder.”<sup>60</sup> Em terceiro, instituições estão interligadas umas às outras em relação de dependência – é isso que caracteriza esse padrão de poder como sistema. Por fim, afirma Quijano que se trata do primeiro que atinge a todos os viventes da Terra. Dessa forma configurou-se o primeiro sistema-mundo de que

<sup>57</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 88.

<sup>58</sup> QUIJANO, Aníbal. *Os fantasmas da América Latina*. Em: NOVAES, Adauto (org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Editora Senac, 2006, p. 57.

<sup>59</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 241.

<sup>60</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 241.

se tem notícia na história. Sistema-mundo moderno, terminologia cunhada por Immanuel Wallerstein, foi acrescida de importante adjetivação pelo sociólogo peruano: está-se a falar, pois, de um sistema-mundo qualificado, moderno/colonial, dada a centralidade do elemento *colonialidade* à configuração do poder (neologismo de autoria de Quijano, publicado pela primeira vez em 1992 em “Colonialidad y modernidad/racionalidad”<sup>61</sup>).

A matriz de poder colonial é o traço articulador dos sistemas de dominação e de exploração que estruturam todo o sistema-mundo configurado desde a constituição da América, conforme se verá mais detalhadamente a seguir. Por ora, resta tecer alguns esclarecimentos quanto à noção de sistema-mundo. Trata-se da construção do capitalismo como uma economia-mundo, uma série de processos – econômicos, políticos e culturais – integrados em uma rede, cuja soma garante a coesão do sistema. Importante esclarecer que nessa idéia de sistema estão afastadas a concepção “sistêmica”, fechada, de tradição funcionalista; quer-se referir a “relações entre as partes e a totalidade [que] não são arbitrárias e [em que] a última tem hegemonia sobre as partes na orientação do movimento do conjunto. Não no sentido sistêmico, quer dizer, em que as relações das partes entre si e com o conjunto são lógico-funcionais. Isto não ocorre senão nas máquinas e nos organismos. Nunca nas relações sociais.”<sup>62</sup> As concepções que enxergam um funcionamento sistêmico da sociedade já eram afastadas desde há muito por Quijano, como se pode observar em texto seu datado de 1966, intitulado “Notas sobre o conceito de marginalidade social”. Resgato a crítica do autor ao estrutural-funcionalismo, noção na qual se supõe que “a integração da sociedade se funda no consenso universal dos elementos que constituem a estrutura da sociedade”<sup>63</sup>, requisito para a própria existência da sociedade em que cada elemento que a compõe cumpre uma determinada função. Desde logo, posiciona-se de acordo com um enfoque estrutural-histórico, o qual apregoa a integração dos elementos formadores da sociedade fundamentalmente baseada no conflito e de modo descontínuo. Aqui, os elementos que estruturam dada sociedade não existem em razão de uma função, mas encontra sua

---

<sup>61</sup> Conforme PAJUELO TEVES, Ramón. El lugar de la utopía aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder. Em: MATO, Daniel (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 2002, p. 7. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/pajuelo.doc>.

<sup>62</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 242.

<sup>63</sup> QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade social. Em: PEREIRA, Luiz. *Populações marginais*. São Paulo: Duas cidades, 1978, p. 29.

explicação fundamental “no conjunto de circunstâncias históricas, necessárias e efetivas, que determinam sua incorporação ao conjunto da estrutura da sociedade”<sup>64</sup>. A sociedade estrutura-se como totalidade, e assim existe devido à dinâmica da mudança e do conflito. Ao abordar o problema da marginalidade, em estudo às tendências teóricas mais difundidas, constatou Quijano que, apesar de olhares diversos sobre o problema, elas convergem em apontar como problemática a “falta de integração em”. Quijano chamou a atenção para a necessidade de se considerar a estrutura global não como simples referência, mas variável fundamental para a problemática – em oposição, portanto, a muitas das vertentes que analisou. Se convergem tais teorias para a interdependência da relação estabelecida entre os elementos componentes da sociedade considerada totalidade estruturada, divergem em algo que é essencial para caracterizar a natureza da interdependência das relações. É nesse ponto que o autor já esboça o que viria a se desenvolver depois como nevrálgico em sua obra nos dias de hoje, observada desde o referido texto sobre marginalidade: “a falta de integração de um elemento ou conjunto de elementos no resto da estrutura da sociedade pode ser o resultado da presença de um conflito radical entre o que implica a existência de tal estrutura e a do elemento ou conjunto de elementos considerado.”<sup>65</sup> A presença de um elemento ou conjunto de elementos marginais pode ser – não o é necessariamente –, portanto, resultado da natureza própria da estrutura vigente da sociedade conflitiva. Em texto mais recente, Quijano mantém a crítica à noção funcionalista ao afirmar que “nessa opção [orgânica, sistêmica, mecânica] algo chamado ‘sociedade’, enquanto uma articulação de múltiplas existências sociais numa única estrutura, ou não é possível ou não tem lugar na realidade, como no velho empirismo e no novo pós-modernismo, ou se existe só pode ser de modo sistêmico ou orgânico”<sup>66</sup>, e diz que é preciso aniquilar a hegemonia de tais concepções – eurocêntricas, frisa – para ser possível compreender o fenômeno do poder com olhar descolonizado, para captar todos os meios de sua configuração.<sup>67</sup>

Mais algumas notas são válidas sobre a relação entre o todo e as partes e o conceito de “totalidade histórico-social”. A tradição eurocêntrica teria levado, para Quijano, à equivocada compreensão de

<sup>64</sup> QUIJANO, Aníbal. Notas sobre o conceito de marginalidade social, p. 30.

<sup>65</sup> QUIJANO, Aníbal. Notas sobre o conceito de marginalidade social, p. 31.

<sup>66</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social, p. 89.

<sup>67</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social, p. 96.

que o todo é absoluto com relação às partes, determinando cada uma delas em uma única lógica que governaria toda a existência social. É preciso analisar o campo de relações que abarca outras relações e mantém com elas correspondência; a totalidade evidencia “o poder como a mais persistente forma de articulação estrutural de alcance societal.” O poder, aqui, aparece como estruturante, organizador de toda a existência – o que está para além da noção pós-modernista de poder, em que este só atuaria no plano micro e a noção de totalidade não só não teria sentido como seria desnecessária, uma vez que ganha espaço concepções de “fluências instáveis e cambiantes, que não chegam a solidificar nas estruturas.”<sup>68</sup> Quijano busca uma concepção de totalidade descolonizada, para além da concepção orgânico-funcional e da pós-modernista que nega a existência de um todo, e a crítica comum que se pode realizar a ambas centra-se no fato de que enxergam, as duas vertentes, apesar de díspares, a totalidade desde uma perspectiva eurocêntrica, como todo homogeneizado em que reina uma única lógica orientadora, como em um organismo.

Importa pensar a totalidade como construção histórica em que há articulação heterogênea e descontínua da existência social, diversificada, estruturada, cada meio de existência, em elementos descontínuos e conflituosos. Há uma estrutura, portanto, composta de partes, cada uma constituindo uma unidade total, uma particularidade, mas elas encontram-se em relação ao conjunto, que se move de acordo com a orientação geral, em torno de um eixo comum, apesar de preservarem autonomia relativa, às vezes conflituosa com o todo. Essa estrutura não é fechada, e portanto, apesar da tendência geral de movimento do conjunto, não é tampouco unilinear, unidirecional, unidimensional, “em especial se se considerar que são necessidades, desejos, intenções, opções, decisões e ações humanas as que estão em jogo.”<sup>69</sup> Aqui é possível perceber o esforço do autor para romper com a dicotomia ação/estrutura, debate da tradição dominante das ciências sociais moderna. O eurocentrismo, não à toa, deixou de lado ou enxergou mal muitas áreas da experiência histórico-social, em relação à totalidade, homogeneizando a diversidade existente na realidade social.

O ponto central para a análise do padrão de poder, constata-se, é seu caráter histórico, essencial à categorização da “heterogeneidade histórico-estrutural do poder”. A estruturação da organização social nunca é dada; ela é sempre construída historicamente, resultante de

<sup>68</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 96.

<sup>69</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 98.



algum agir humano anterior, afinal as relações não podem partir de um plano trans ou a-histórico. Articulam-se estruturalmente, pois, elementos do padrão de poder que são historicamente heterogêneos, advindos de experiências específicas, de distintos espaços-tempo.

Em cada um dos principais meios da existência social cujo controle é disputado por indivíduos, e de cujas vitórias e derrotas se formam as relações de exploração/dominação/conflito que constituem o poder, os elementos componentes são sempre historicamente heterogêneos. Assim, no capitalismo mundial o trabalho existe atualmente, como há 500 anos, em todas e cada uma das suas formas historicamente conhecidas (salário, escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade), mas todas elas estão ao serviço do capital, articulando-se em torno da sua forma salarial. Do mesmo modo, em qualquer dos outros meios – a autoridade, o sexo, a subjetividade – estão presentes todas as formas historicamente conhecidas, agora sob a primazia geral de um formato designado de moderno: o “Estado-nação”, a “família burguesa”, a “racionalidade moderna”.<sup>70</sup>

Elementos, experiências e produtos articulam-se juntos em uma estrutura societal, mesmo que descontínuos, distintos, distantes e heterogêneos, apesar dos conflitos que podem advir dessa interação, proporcionada a articulação, em uma primeira instância, pela capacidade de um grupo de imposição sobre outros, passando a ter controle sobre a articulação das heterogeneidades históricas. Trata-se de uma história de “necessidades, mas igualmente de intenções, de desejos, de conhecimentos ou ignorâncias, de opções e de preferências, de decisões certas ou errôneas, de vitórias e derrotas. De nenhum modo, em consequência, da ação de fatores extra-históricos.”<sup>71</sup> Existe uma impossibilidade de as ações dos sujeitos históricos se destacarem das condicionantes igualmente históricas que as marcam.

Contudo, a prevalência de um grupo sobre os outros não é condição duradoura; cria-se autoridade coercitiva, mas a ordem estrutural não pode ser duradouramente produzida e reproduzida pela

<sup>70</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social, p. 90-91.

<sup>71</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social, p. 91.

força e capacidade desse grupo. Contribui para obrigar ou persuadir os indivíduos a se submeter a essa lógica de relações, a sua reprodução, mas há de se perquirir em outra instância histórica a articulação em conjunto das relações sociais específicas e heterogêneas que configuram a existência social. Quijano analisa criticamente a proposta de Marx “sobre o trabalho como meio primado de toda sociedade e do controle do trabalho como primado em todo o poder societal.”<sup>72</sup> Isso porque, não se nega, o controle do trabalho se mostra como fator supremo do padrão de poder capitalista, é sua condição central. Por outro lado, o que se refuta é a determinação do trabalho sobre todos os outros meios da estrutura de poder, e a concepção homogênea sobre o fator trabalho, o capital e o capitalismo. As determinações, argumenta o peruano, não são unilineares nem unidirecionais! Ramón Grosfoguel chama atenção para esse ponto ao criticar o paradigma da infra/superestrutura, afirmando a existência de “uma enredada articulação de múltiplas hierarquias, na qual a subjectividade e o imaginário social não decorrem das estruturas do sistema-mundo mas são, isso sim, constituintes desse sistema”<sup>73</sup>, concordando com Quijano quanto à necessidade de se perceber a estrutura como histórico-heterogênea. Um dos componentes precisa ter primazia sobre outro, ou outros, para que haja o movimento, desenvolvimento e comportamento dessa estrutura, mas não se o concebe como base de determinação – no sentido que ganhou projeção com o materialismo histórico –, e sim como “eixo(s) de articulação do conjunto.”

Eis alguns apontamentos sobre o poder em Quijano, em uma abordagem mais histórico-sociológica, que me permitirá realizar os desdobramentos necessários no momento seguinte deste trabalho.

### **1.3 O poder normativo popular no pensamento jurídico crítico**

O pensamento jurídico crítico não é uniforme, orgânico. Há certa polêmica entre os autores jurídicos, alguns defendendo a existência de uma teoria crítica do Direito, outros propugnando que ela inexistente. Contudo, assevere-se que “não se pode desconhecer e negar a existência de um pensamento jurídico crítico, representado por diversas correntes e tendências, que buscam questionar, repensar e superar o modelo jurídico

<sup>72</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 92.

<sup>73</sup> GROSFOGUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/2008-07-04-grosfoguel-pt.pdf>, p. 8.

tradicional (idealismo/formalismo).”<sup>74</sup> Há, pois, uma pluralidade de teorias críticas do Direito, e a necessidade é de diálogo na crítica. Segundo Wolkmer, “urge cada vez mais a cooperação científica entre os juristas críticos, bem como a necessidade de articular e aproximar as pesquisas teóricas e as práticas materiais, legitimando a construção de um discurso jurídico crítico com maior organicidade, lógica e consistência.”<sup>75</sup>

Diante da pluralidade de correntes críticas no pensamento jurídico brasileiro e latino-americano, detenho-me sobre algumas contribuições deste campo teórico, pinçando elementos das teorizações que consideram a existência de um poder normativo popular como insurgência, que reconhecem a produção de normatividade com potencial crítico do povo, coadunado com um projeto de libertação. Uma das vertentes que considera a existência dessa produção normativa para além do Estado, pelo povo, é a do pluralismo jurídico.

Conforme Carlos Maria Cárcova, no pluralismo de dimensão político-emancipadora, as normas são gestadas no seio dos setores populares em situação de vulnerabilidade. É um fenômeno prático alternativo que configura um novo Direito, portador de potencial de emancipação, distinto do Direito estatal. Desenvolveu-se, nessa linha, o movimento de Direito Alternativo – uma vertente diversificada, mas cujas correntes têm em comum a rejeição aos paradigmas tradicionais e reducionistas da teoria jurídica, e “o lançamento do debate do papel dos operadores jurídicos, dos modos de produção do conhecimento do direito (práticas pedagógicas) e dos usos estratégicos da legalidade.”<sup>76</sup> Propugnam o caráter histórico do direito e a associação com a ideologia e o poder.

Sobre o movimento do Direito Alternativo, pode-se considerá-lo em três vertentes: a do positivismo de combate, ou plano do instituído sonegado; uso alternativo do direito, ou instituído relido, e direito alternativo estrito senso ou instituinte negado. Há quem aborde o pluralismo jurídico como pertencente a este terceiro grupo; há quem o considere um guarda-chuva, abraçando as três vertentes. Deixarei esta polêmica de lado e passo a considerar a teorização acerca da temática do pluralismo elaborada por Antonio Carlos Wolkmer, centrada no

---

<sup>74</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 22.

<sup>75</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, p. 32.

<sup>76</sup> CÁRCOVA, Carlos María. *A opacidade do Direito*. São Paulo: Editora LTR, 1998, p. 92.

pluralismo jurídico qualificado como comunitário-participativo. Considere-se, a partir de agora, alguns aportes de sua análise.

Para Wolkmer, o sistema jurídico, nos moldes em que está posto, para se manter, fundamenta-se em uma lógica retórica que justifica e sustenta a si própria<sup>77</sup>. Na cultura jurídica brasileira assenta-se em um modelo de afirmação que não abre espaço para questionamentos, qual seja, o da dogmática jurídica. Nesse quadro, percebe-se a supremacia do Direito estatal oficial sobre as outras formas plurais de fontes normativas.

Há de se superar o debate entre jusnaturalismo e positivismo. Apesar de possuírem pressupostos distintos, essas duas vertentes não se dicotimizam; pelo contrário, complementam-se na medida em que concebem o Direito como um fenômeno meramente formal, elevado a uma abstração que o desconecta de sua dinâmica histórica, diz Wolkmer. Possuem pontos similares, uma vez que ambos fundamentam-se em ideologias jurídicas burguesas.

A redução do Direito ao Direito estatal associa-se ao processo de fortalecimento do Estado absolutista, a partir do declínio da sociedade feudal. Nesse cenário, as codificações serviram para reforçar a manutenção da ordem vigente e dos interesses das elites, protegidas pelo Direito positivado pelo Estado. Ocultava-se, no entanto, esse intento por meio da retórica liberal característica da dogmática jurídica oficializada. “Pelo discurso político do ecletismo conciliador e pela prática social do autoritarismo modernizante”, segundo Wolkmer, a máquina estatal determina a sociedade civil e exclusivista a produção jurídica. O caráter abstrato, genérico e institucionalizado da ordem jurídica normativo-positivista visa à harmonia dos interesses em conflito da sociedade capitalista. Esse modelo constituiu-se em um fundamental aparato para a estruturação e solidificação da ordem jurídica burguesa, conseguindo assim a segurança e estabilidade de que se necessitava. Ainda, aduz que a pretensão de cientificidade da legalidade dogmática, encarnada principalmente pela “Teoria Pura do Direito” kelseniana, conduziu a um extremo formalismo da dogmática-normativista.

Enumerem-se alguns princípios que guiam a dogmática jurídica para uma melhor compreensão das causas do esgotamento do modelo monista, ainda nas palavras de Wolkmer, que possuem entre si estreita vinculação e interdependência: a estatalidade, a unicidade, a

---

<sup>77</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*: fundamentos de uma nova cultura o Direito. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: editora Alfa Omega, 2001, p. 89.

positivação e a racionalização<sup>78</sup>. Os princípios sobre os quais essa ordem se funda ligam-se à idéia de perenidade e imutabilidade, garantidoras do exercício do controle social e da manutenção dos interesses de poucos sob o véu de uma falsa neutralidade.

O princípio da estatalidade constitui-se como “primeira e essencial especificidade do direito moderno”. Trata-se de centralizar no Estado soberano a produção normativa, garantindo a supremacia da lei estatal sobre outras formas plurais de direito. Enxerga a estatalidade – característica do monismo jurídico – sob duplo viés: como identidade entre direito e Estado (Estado personifica ou cria o direito) e sob a concepção de que somente o sistema de direito estatal oferece ordem e segurança. Luis Fernando Coelho observa que, conforme tal princípio, o Estado é algo em si mesmo legítimo, e o Direito pelo poder soberano emanado também é o único legítimo. “O princípio estadual é fruto da ideologia política, manipulada no sentido de afirmar a organização social da burguesia como a suprema realização da sociedade no benefício de todos, embora ocultando e dissimulando a existência da opressão como sua própria e verdadeira razão de ser.”<sup>79</sup>

Segundo o princípio da unicidade, a ordem jurídica moderna constitui-se em um sistema único de normas jurídicas integradas. A segurança, hierarquia e certeza da dogmática constituem um direito positivo com pretensões de completude e que se diz único.

Já o princípio da positividade resume o direito ao direito positivo estatal, oficial, que se compõe em um “conjunto de regras formais e coercitivas, destinadas às condições históricas de um espaço público particular e autônomo”. Associa-se a dogmática jurídica ao positivismo, apesar de não se confundirem, serve uma ao outro porque este compõe um espaço em conformidade com o controle e a segurança da dogmática.

Quanto ao princípio da racionalização, Wolkmer remete-se às teorizações de Max Weber para melhor esclarecer essa concepção. Racionalizar é “um desenvolvimento prático operado pelo gênio técnico do homem”; nessa linha, enquanto instrumento da lógica dominante, liga-se aos demais pressupostos do monismo jurídico. A racionalidade jurídica vigente é a formal, conforme a classificação weberiana, uma vez que é necessário subordinar os meios às regras oficiais para atingir determinado fim – ao contrário da racionalidade

---

<sup>78</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, p. 60-66.

<sup>79</sup> COELHO, Luis Fernando. O Estado singular e o direito plural. Em: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, n. 25. Curitiba, 1989, p. 145.

material, em que a escolha dos meios é determinada pelos fins que se quer alcançar. A racionalidade jurídica formal alcançou seu ápice com as codificações do século XIX e determinou um sistema marcado pela rigidez e formalismo.

Desde tais considerações ao que aponta como problemas da ordem normativa vigente, em crítica aos princípios basilares do Direito, Wolkmer elabora sua teoria acerca do pluralismo jurídico.

A não-atenção a certas carências e necessidades relativas ao povo oprimido conduz a reflexão ao reconhecimento de novas formas de manifestação do fenômeno jurídico. Encontra-se no pluralismo jurídico ponto de partida para o estudo do problema da incongruência do Direito oficial positivado com a realidade.

Faz-se imprescindível, conforme Wolkmer, romper com a noção ideológica de que o Estado é a única fonte de produção jurídica e de que o Direito se resume à lei estatal. Critica-se tal posicionamento por se reduzir o Direito a uma estrutura normativa meramente regulatória e controladora, imparcial e com pretensões de completude. É preciso compreendê-lo enquanto “fenômeno social complexo”<sup>80</sup>, com base comunitário-participativa, cujos fundamentos ético-sociológicos se sobreponham aos critérios tecnoformais<sup>81</sup>.

Não se nega nem minimiza o Direito estatal com o pluralismo jurídico, ressalta Wolkmer, nega-se a sua exclusividade. “O pluralismo legal cobre não só práticas independentes e semi-autônomas, com relação ao poder estatal, como também práticas normativas oficiais/formais e práticas não-oficiais/informais. [...] O pluralismo pode ter como meta práticas normativas autônomas e autênticas geradas por diferentes forças sociais ou manifestações legais plurais e complementares reconhecidas, incorporadas e controladas pelo Estado.”<sup>82</sup> O pluralismo jurídico estatal é aquele que o Estado reconhece, permite e controla, já que é o centro do poder e as normas por ele emanadas têm mais força. Já o pluralismo de cunho comunitário-participativo, proposta que ganhou maior projeção com as elaborações do autor em cena, subsiste independentemente do Estado.

---

<sup>80</sup> RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. Pluralismo Jurídico enquanto fundamentação para a autonomia indígena. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 314.

<sup>81</sup> ALMEIDA, Dean Fabio Bueno. América Latina: filosofia jurídica da alteridade. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 81.

<sup>82</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, p. 191.

O pluralismo jurídico pode representar tanto um projeto conservador quanto emancipatório. No tocante ao primeiro, está em consonância com o desenvolvimento do capitalismo mundial e da manutenção da colonialidade do poder, em defesa à vigência da mão invisível do mercado que eleva uma “lei” à posição suprema: a *lex mercatoria*.<sup>83</sup> A vigência da *lex mercatoria* está alçada como que à condição de um direito natural, associada a uma analogia das leis naturais aplicadas à sociedade, às relações intersubjetivas (em uma leitura enviesada, diga-se): o darwinismo social. Há um grande problema, além de tudo, no ponto de partida dessa concepção, uma vez que todos estariam em pé de igualdade na luta pela sobrevivência. O Estado e o Direito perdem lugar nessa sociedade, a qual espontaneamente se regularia. Ao Estado cabe um papel reduzido, a não ser para socorrer o mercado, e a não ser também como Estado penal, que é máximo, mantenedor de uma ordem para eles, os que se beneficiam dessa ideologia. O mundo natural tem leis imutáveis, tal qual é o mundo em que vivemos, dizem essas vertentes de pensamento. As coisas são como são, o mundo é – em Parmênides de Eléia, o ser é, o não ser não é, pensamento que serviu de matriz para a tradição filosófica helenocêntrica, fundamentos já abordados anteriormente.

Vale menção, também, à crítica desenvolvida principalmente no período pós-ditadura, de “redemocratização” do país, contexto em que se buscava a presença do Estado tanto ativamente – assegurando a efetividade dos direitos dos cidadãos – como de forma negativa, ao obedecer os limites das leis postas. Visava-se a garantias expressas e positivadas que possibilitassem alguma certeza quanto ao cumprimento dos direitos dos indivíduos, garantias depois do período brutal de suspensão das normatividades que regulavam a vida social e da imposição da vontade totalitária de um minoritário grupo detentor do controle das mediações políticas e jurídicas. Isso pode ajudar a aclarar a preocupação das vertentes teóricas desenvolvidas nesse contexto e a defesa do Estado como guardião do Direito, chegando a propugnar o positivismo jurídico, como segurança jurídica<sup>84</sup>.

Já o pluralismo como projeto emancipatório identifica-se com as práticas sociais insurgentes,

---

<sup>83</sup> As considerações acerca da *lex mercatoria* aqui tecidas partem em muito das reflexões provocadas pelas aulas da professora Jeanine Nicolazzi Philippi na disciplina de Filosofia do Direito do CPGD/UFSC, ano 2009.

<sup>84</sup> Este é o posicionamento, por exemplo, de ARRUDA JUNIOR, Edmundo Lima de. *Direito alternativo e contingência: história e ciência*, manifesto. Florianópolis: Editora CESUSC: IDA, 2007.

Retorno ao pluralismo, tendo tais críticas em mente. Desde uma noção de pluralismo jurídico como “projeto cultural pluralista e emancipatório que permite aduzir um ‘novo’ Direito – um Direito produzido pelo poder da comunidade e não mais unicamente pelo Estado”,<sup>85</sup> em que “rompe-se com a configuração mítica de que o Direito emana tão-somente da norma cogente estatal, instaurando-se a idéia consensual do Direito como ‘acordo’, produto de necessidades, confrontos e reivindicações das forças sociais na arena política.”<sup>86</sup> Cabe enunciar as condições que servem como seus fundamentos – para diferenciar tal proposta de outras que afirmam o pluralismo (já que se poderia aventar um pluralismo de viés conservador<sup>87</sup>, conforme as críticas enunciadas acima) –, quais sejam, os de eficácia material e os fundamentos de efetividade formal<sup>88</sup>.

Os de eficácia material englobam o conteúdo, os elementos constitutivos; concretamente, está-se a falar da emergência dos novos sujeitos coletivos e da satisfação das necessidades humanas fundamentais. Os novos sujeitos coletivos superam a concepção de sujeito individual erigida na modernidade. Ao mesmo tempo, retoma-se a noção de sujeito, com nova dimensão, apostando contrariamente à propugnada “morte do sujeito”. Cabe restringir ainda a noção, pois é nos novos movimentos sociais em âmbito político e sociológico que se visualiza o ator histórico de luta pela transformação por excelência.

São eles, os movimentos, que buscarão a realização das necessidades humanas fundamentais, configuradas como o segundo elemento de efetividade material. Um complexo de necessidades é montado a partir da insurgência desses sujeitos coletivos. Importa compreendê-las não apenas como carências que precisam ser satisfeitas por questões de necessidade material, mas sim como uma construção histórico-contingencial, de atores que se encontram em um determinado espaço geopolítico, também temporalmente localizados. A não satisfação das necessidades chama à luta sujeitos organizados, os movimentos sociais e daí a emergência de novos direitos advindos da prática que, naquele momento, é ignorada ou proibida pelo direito vigente.

---

<sup>85</sup> WOLKMER, Antonio C. *Pluralismo jurídico*, p. 234.

<sup>86</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, p. 195.

<sup>87</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico: nuevo marco emancipatorio*. Em: RANGEL, Jesús Antonio de la Torre (coo.). *Pluralismo jurídico: teoría y experiencias*. San Luis Potosí, México: CENEJUS, 2007, p. 17-32.

<sup>88</sup> Ver WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, p. 232-284.



A terceira condição é a de se implementar condições para uma democracia descentralizada que possibilite a participação real da comunidade e dos atores coletivos insurgentes em “dinâmica de alteridade com o outro, a comunidade e com o poder político, objetivando a solução de seus problemas, de suas carências e do reconhecimento de seus direitos.”<sup>89</sup>

Passando ao nível de efetividade formal, tem-se a quarta condição: a formulação de valores para uma “ética concreta da alteridade”. Aqui há de se pensar em uma ética, para a configuração deste pluralismo jurídico-político, desde o outro negado (ignorado/ocultado pela proposta da ética discursiva de tradição européia), o sujeito da práxis de libertação. Contempla-se aqui, é importante ressaltar, princípios racionais universais que são comuns a toda humanidade, mas são consideradas as particularidades de práticas históricas localizadas desde a concretude singular das relações sociais do povo da periferia.

Como quinto e último fundamento, uma racionalidade que parta e se fundamente “na contingência direta dos interesses e necessidades da pluralidade de ações humanas em permanente processo de interação e participação”,<sup>90</sup> na vida concreta, que expresse uma identidade cultural de libertação.

Coaduna-se com a proposta teórica do pluralismo jurídico comunitário participativo o “direito achado na rua”, desde Lyra Filho e que hoje projeta-se com José Geraldo de Sousa Junior. Segundo José Geraldo, o direito achado na rua refere-se a experiências populares emancipatórias de criação do direito. Seu pensamento tem grande influência de Lyra Filho, com quem afirma o direito como legítima organização social da liberdade: “se faz no processo histórico de libertação enquanto desvenda precisamente os impedimentos da liberdade não-lesiva aos demais. Nasce na rua, no clamor dos espoliados e oprimidos [...]”<sup>91</sup>. O Direito é, assim, concebido na sua vertente libertadora.

Na tese de José Geraldo, a liberdade é valor central para a legitimidade de um Direito percebido dialeticamente, aberto à história e à política transformadora. Tal liberdade, contudo, não é em si, mas como processo que exige prática, construção humana, tarefa que se

<sup>89</sup> WOLKMER, Antonio C. *Pluralismo jurídico*, p. 254.

<sup>90</sup> WOLKMER, Antonio C. *Pluralismo jurídico*, p. 282.

<sup>91</sup> LYRA FILHO *apud* SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: o direito achado na rua*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2011, p. 18.

realiza historicamente. O projeto que se considera aqui é uma busca de alternativas, e o direito achado na rua é um esforço de construção teórica que tem como categorial central o “sujeito coletivo de direitos” como novo sujeito social. Os coletivos, novos sujeitos de direito, unidos em torno de uma memória comum, caminham no processo de realização de um projeto histórico-social, desde a superação das contradições entre lei e justiça.

Perquire-se, pois, “discursos sociais de normatividade para além dos lugares usuais e obrigatórios da jurisdição: o Estado, as classes sociais, os grupos de poder, revelando-se em seus significados rebeldes ao ‘discurso da arrogância’ de que fala Barthes, sempre que de um lugar ‘autorizado’ se reivindique o monopólio do dizer o direito.”<sup>92</sup>

É de se considerar, também, as experiências dos escritórios de advogados militantes, posicionados não raro como socialistas, que se utilizaram do positivismo de combate nas suas experiências contra-hegemônicas no âmbito do Direito<sup>93</sup>. Um dos exemplos mais notáveis de prestação de assessoria jurídica popular foi o do Instituto Apoio Jurídico Popular (AJUP), que teve Miguel Pressburger como um de seus advogados. Em produção teórica, Pressburger oferece contribuições para a concepção de “direito insurgente”<sup>94</sup>, a partir do qual trago alguns elementos que podem ser relacionados ao poder normativo popular.

Para Pressburger, o sentido mais corriqueiro do Direito, para o povo, tende a o equivaler a justiça. Justiça, por sua vez, pode não significar mais aquilo que se almeja como “ideal ético”, mas reduz-se-a a direito objetivo.

O golpe militar brasileiro e a violenta repressão que o acompanhou fez surgir entidades, muitas apoiadas pela Igreja, de defesa dos direitos humanos, compostas por advogados e intelectuais de classe média, seguindo uma racionalidade humanística. Desde a lacuna deixada por organizações representativas tradicionais, emergem os movimentos populares, associações de moradores, de setores marginalizados da sociedade em geral, autônomos em relação ao Estado em operacionalização informal. Passado o período de recrudescimento da

---

<sup>92</sup> SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade*, p. 137-138.

<sup>93</sup> Para uma análise mais acurada de experiências de assessoria jurídica popular, ver RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente e pluralismo jurídico*: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000). Florianópolis: CPGD/UFSC (dissertação), 2009 e LUZ, Vladimir de Carvalho. *Assessoria jurídica popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

<sup>94</sup> Ver PRESSBURGER, T. Miguel. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Em: Coleção Seminários, n. 14. Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico Popular/FASE, 1990.

ditadura militar e com o advento de um Estado democrático – formalmente –, encontraram-se entidades de apoio e movimentos populares, diálogo pedagógico de onde vem se gestando uma nova concepção de direito, em um “aprendizado recíproco entre os advogados dedicados aos movimentos populares e os próprios movimentos ao se apoiarem em suas assessorias jurídicas.”<sup>95</sup> Esses dois setores convergiram na base que os fundamenta, qual seja, a constatação de que os direitos humanos continuam a ser negados ou negligenciados ao povo, mesmo em um período de declarada democracia. Também, denuncia-se que há um amplo leque de direitos para além do direito de expressão, aniquilado no período da ditadura, fundamentais à sobrevivência humana digna e que não chegam à esmagadora maioria da população; onde o Direito e o Estado faltam, à margem da sociedade, tem-se criado “normas consensuais”, não escritas, de regulação social, na concepção de Pressburger mais “adequadas e eficientes, por melhor levar em conta as relações sociais vigentes; por não serem discriminatórias dentro de uma sociedade plurirracial; por se basearem em padrões outros que o de meramente assegurar a reprodução do modo de produção capitalista”<sup>96</sup>; admitindo a existência desse direito paralelo, nega-se o princípio da estatalidade, a exclusividade de produção jurídica por parte do Estado moderno.

Dean Fabio Bueno de Almeida também tece críticas ao Direito vigente entre nós. Afirma que o “fenômeno jurídico da América Latina mantém-se como um sistema fechado, fundamentado em princípios e valores implantados pela Modernidade eurocêntrica, servindo como mero instrumento de controle e manutenção da ordem estabelecida.”<sup>97</sup> A referida modernidade eurocêntrica está centrada em dois pilares, segundo Dean, partindo de Boaventura Santos: o regulação, cujos princípios norteadores são o do Estado (Hobbes), do mercado (Locke) e da comunidade (Rousseau), e o outro pilar é o emancipação, com três lógicas de racionalidade: a ético-expressiva (arte e literatura), a moral-prática (ética e Direito) e a cognitivo-instrumental (ciência e técnica). Na modernidade, ganha predomínio absoluto o pilar regulação, controlador, dominador, com utilização de violência na interação do mundo europeu com o ameríndio, daquele sobre este que resulta praticamente aniquilado. O desenvolvimento do capitalismo para sua

---

<sup>95</sup> PRESSBURGER, T. Miguel. Direito insurgente: o direito dos oprimidos. Em: RECH, Daniel; PRESSBURGER, T. Miguel e outros. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico Popular/FASE, 1990. Coleção Seminários, n. 14, p. 9.

<sup>96</sup> PRESSBURGER, T. Miguel. Direito insurgente: o direito dos oprimidos, p. 10.

<sup>97</sup> ALMEIDA, Dean Fabio Bueno de. *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*, p. 66.

fase neoliberal, segundo Dean Almeida, atinge maior eficiência em dominar povos, em referência especial ao latino-americano. A totalidade muda de roupagem; muda, mas continua a mesma quanto a seus aspectos perversos.

O Direito, nesse contexto, é aquele que faz a lei conforme uma lógica racional, civilizada e humanista, dispondo de corpo teórico e linguagem própria com crença na legitimidade da norma.<sup>98</sup> Dean aduz ao “senso comum teórico dos juristas”, noção trabalhada por Luis Alberto Warat<sup>99</sup> em crítica à crítica do Direito. Segundo o argentino, a crítica do Direito tem uma trajetória bastante fragmentada. “O conhecimento crítico do direito vai tomando forma, em grande parte, devido a sua necessidade de emergir, como uma proposta revisionista dos valores epistemológicos, que regulam o processo de constituição das verdades jurídicas consagradas. [...] o saber crítico tenta estabelecer uma nova formulação epistemológica sobre o saber jurídico institucionalmente sacralizado.”<sup>100</sup> A crítica do Direito, assim, formula-se como deslocamento epistêmico, reconhecidos os limites, silêncios e funções do saber jurídico oficial em atenção ao sentido político da normatividade instaurada pela epistemologia clássica. Segue adiante na crítica: “a análise das verdades jurídicas exige a explicação das relações de força que formam domínios de conhecimento e sujeitos como efeitos do poder e do próprio conhecimento. A ortodoxia epistemológica do direito não realiza a análise acima referida, visto que está preocupada, como o restante da epistemologia das Ciências Sociais, com o enclausuramento lógico referencial dos discursos produzidos em nome da Ciência.”<sup>101</sup> O senso comum teórico, nesse sentido, formula-se como hábitos organizadores dos discursos, códigos que servem de referência para as enunciações jurídicas, chamados pelos juristas de “ciência”, diz Warat, a partir do qual se consegue uma uniformidade dos posicionamentos. Erige-se, daí, uma verdade que conseguiu superar as outras representações costumeiras.

No cenário apresentado, diz Dean Almeida, o Estado, mesmo com o neoliberalismo, preserva o controle sobre os indivíduos, mantendo a ordem com uso da violência estatal, legítima segundo esse

---

<sup>98</sup> ALMEIDA, Dean Fabio Bueno de. *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*, p. 71.

<sup>99</sup> WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. Em: \_\_\_\_\_. *Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou*. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 27-34.

<sup>100</sup> WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas, p. 27.

<sup>101</sup> WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas, p. 28.

imaginário. Domina os indivíduos, mas não tem controle sobre o sistema-mundo capitalista e seus senhores.

É necessária uma reorganização, uma nova racionalidade orientadora do Direito na América Latina, pensada a partir da realidade deste continente. O Direito, como fenômeno da totalidade, submeteu-se à regulação: no mito da divisão dos poderes do Estado, vigorou o ideal de que todas as soluções são encontradas na lei. Para a reformulação do modelo de Direito, precisa-se superar três obstáculos epistemológicos: o formalismo juspositivista tradicional, que identifica Direito com lei, em relação estreita com o princípio da estatalidade, que oculta as contradições de classe; a objetividade e a racionalidade. Enfrentar o poder vinculado ao Estado democrático de Direito faz-se tarefa urgente. Não se pode isolar o Direito “no campo de concentração legislativo”<sup>102</sup>.

O pluralismo jurídico, dessa forma, apresenta-se como supremacia de fundamentos ético-sociológicos sobre critérios formais. Revela uma produção normativa de conteúdo concreto, gerado na vida social.

Ressalte-se a relevância de se utilizar o instrumental teórico desenvolvido pela Filosofia da Libertação, uma vez que “a transposição do racionalismo excludente apresenta-se como um dever para os operadores do Direito, e só poderá ocorrer com o desenvolvimento de uma ‘consciência ética’ através de uma ação prática capaz de restabelecer o diálogo aberto (face-a-face) entre Direito e a pessoa humana (o Outro).”<sup>103</sup>

Com o jusfilósofo curitibano Celso Ludwig, estabelecem-se importantes reflexões acerca do Direito em conexão com a Filosofia da Libertação. O ponto de partida das análises é a vida concreta de cada sujeito como modo de realidade; há de se afirmar a vida humana concreta em sua inteireza, em todos os níveis, e é por esse motivo que se a deve ter como a fonte e o conteúdo<sup>104</sup> de todos os direitos – sendo, portanto, mais do que condição ou fundamento. Tais análises provêm do encontro com as teorizações do argentino-mexicano Enrique D. Dussel, que visualizou a necessidade de se superar concepções de totalidade e de se pensar desde a exterioridade para afirmação da vida humana. “O outro, o pobre, em sua extrema exterioridade do sistema, provoca a justiça; ou seja, chama (-voca) de frente (-pro). [...] para o justo o outro

<sup>102</sup> ALMEIDA, Dean Fabio Bueno de. *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*, p. 80.

<sup>103</sup> ALMEIDA, Dean Fabio Bueno de. *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*, p. 82.

<sup>104</sup> LUDWIG, Celso. A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos. Em: Revista da Faculdade de Direito da UFPR. n.41. Curitiba: SER/UFPR, 2004, p. 31.

é a ordem utópica sem contradições; é o começo do advento de um mundo novo, distinto, mais justo.”<sup>105</sup> É, pois, a partir do outro, como não-ser para a mesmidade do ser situado na totalidade, enquanto alteridade na exterioridade, que se origina o novo e se pode pensar efetivamente em justiça. A exterioridade é uma categoria de categorias, abstração geral. Concretamente, é a “periferia real (América Latina), histórica e geopoliticamente em relação aos países centrais.”<sup>106</sup> Na exterioridade do sistema, no capitalismo periférico, a preocupação não recai sobre “minorias”, uma vez que os pobres, oprimidos, excluídos compõem uma maioria – o povo como categoria política.

Uma alternativa ao mesmo, ainda seguindo Ludwig, só é possível de ser construída a partir de novas fundamentações, emergidas desde a exterioridade, “como projeto libertador situado ‘além’ da totalidade totalizada vigente, [...] na comunidade de comunicação ‘histórica’ possível (segundo concepção de Dussel). Na comunidade de comunicação *ideal* o Outro é sempre pressuposto (o paradigma é o da comunicação intersubjetiva), mas na *real* é excluído porque é silenciado. O outro como exterioridade é o que está ‘fora’ e não tem acesso à efetiva argumentação.”<sup>107</sup> Busca-se, pois, a condição de possibilidade do argumentar, o poder-argumentar para ser parte da comunidade de que é parte o pobre, o oprimido, mas é dela excluído.

Uma filosofia jurídica *transmoderna* pensa a transformação do direito ante os novos direitos. É uma crítica jurídica traçada desde as negatividades, a partir do momento crítico que descobre a injustiça, de onde vem a exigência de justiça – negação da negação da justiça, como positividade. “Por um lado, essa negatividade é efeito da perversidade da lógica global do sistema mundo nesse momento histórico, por outro, é efeito específico da lógica de cada subsistema: efeitos negativos do subsistema jurídico.”<sup>108</sup> As contingências da vida concreta impedem que se pratique apenas atos bons, devendo-se, se há pretensão de bondade no ato, verdadeiro materialmente, válido intersubjetivamente e possível, que se os corrija no devido momento crítico em atenção aos efeitos negativos – mesmo os não-intencionais.

A justiça, nesse sentido, não é mera concessão como ato paternalista da ordem vigente, ou benevolência dominante, diz Celso

---

<sup>105</sup> DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação* na América Latina. 2. ed. São Paulo: Loyola, s.d., p. 49.

<sup>106</sup> LUDWIG, Celso. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 174.

<sup>107</sup> LUDWIG, Celso. *Para uma filosofia jurídica da libertação*, p. 175.

<sup>108</sup> LUDWIG, Celso. *A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna*, p. 40.

Ludwig, ou mesmo caridade – tão em voga nos dias atuais – mas é exigência ético-crítica que tem como fonte originária a exterioridade.

Desde as teorizações de Dussel sobre a ética filosófica, Ludwig parte de tais preceitos para construir uma filosofia jurídica transmoderna. Nesse contexto, os princípios normativos éticos são pressupostos, intrinsecamente constitutivos da existência originária do campo ético, político, jurídico; garantem a orientação da prática.

A relação fundante pessoa-pessoa permite revelar a exterioridade, pressuposto categorial da filosofia transmoderna, guiada pela analética como ponto de partida positivo. O projeto da transmodernidade está situado para além do debate filosófico entre modernidade e pós-modernidade. “O projeto transmoderno tem como ponto de partida as utopias factíveis, criativamente formuladas pelos dissensos legitimamente obtidos nas diversas e heterogêneas comunidades das vítimas, e, ao mesmo tempo, subsume o caráter emancipatório da modernidade, rejeitando, todavia, seu conteúdo negativo e mítico de justificação de uma práxis irracional e violenta.”<sup>109</sup> Em uma conceituação jurídica baseada na filosofia da libertação, a vida humana não é um direito, se não critério-fonte de todos os direitos.

A transformação crítica do sistema do direito torna-se “possível quando os atores que sofrem as negações tomam consciência de um novo direito que se produz na história concreta da *comunidade das vítimas*, que ganha legitimidade intersubjetiva, porque há negação material da vida, com pretensão de nova legalidade.”<sup>110</sup> Os novos direitos que se apresentam ao sistema como insurgentes, orientados pelo critério de justiça, configuram-se como a afirmação de direitos dos sem-direitos (ainda) – novos sujeitos de direitos. Não se transforma o sistema apenas pela atuação dos operadores jurídicos, mas se o faz pela luta dos movimentos sociais, de sujeitos coletivos, do povo como bloco dos oprimidos, que busca a institucionalização de direitos ainda não positivados, no plano do instituinte negado. É a reserva de alteridade do povo considerado em sua exterioridade, sua cultura preservada, sua práxis, sua subjetividade, para além da dominação e da exploração do sistema, o que permite o projeto de libertação como possibilidade utópica. Atenta-se a uma dupla função do Direito: conservação onde a vida está afirmada; transformação onde a vida está negada.

Em geral, a transformação do sistema do direito é processo lento. Conforme Ludwig, uma dialética de tensão e conflito reconfigura o

<sup>109</sup> LUDWIG, Celso. A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna, p. 30-31.

<sup>110</sup> LUDWIG, Celso. A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna, p. 41.

sistema jurídico: do dissenso ao novo consenso. Atesta o jusfilósofo curitibano que uma racionalidade jurídica libertadora é coisa rara no âmbito da Filosofia do Direito.

Seguindo pelas veredas da produção jurídica crítica, tem-se nas análises realizadas por Jesús Antonio de la Torre Rangel questões fundamentais para o desenvolvimento do objetivo do trabalho, ao se referir à necessidade de reapropriação do poder normativo pelo povo. Diante da ilegitimidade da legalidade vigente, “a la par de un ‘uso alternativo del derecho’ era necesario que se fuera formando una ‘cultura jurídica alternativa’, tanto por parte de los intelectuais orgánicos como por el pueblo mismo.”<sup>111</sup> Tal cultura jurídica alternativa “debe servir de base para que las organizaciones del pueblo logren uno de los principales propósitos del uso alternativo del Derecho: la reapropiación del poder normativo por esos mismos sectores del pueblo.”<sup>112</sup> Jesús Antonio aduz a uma nova concepção jurídica, alternativa ao sistema vigente, que pode nascer não necessariamente baseada no direito positivo vigente, mas desde a consciência do povo de sua realidade de exploração e dominação, fundamentada em um conceito construído pela experiência histórica do povo sobre a noção de justiça. Desde esta outra juridicidade criada pelos próprios sujeitos oprimidos já se percebe a reapropriação por eles do poder normativo, pois está para além do Direito positivo; percebe-se, portanto, a existência de duas juridicidades: uma advinda da consciência da exploração que sofre o povo que exige justiça e outra que é uma legalidade injusta, posta pela classe dominante. É preciso, contudo, fazer uso estratégico da juridicidade vigente, utilizá-la como arma em benefício próprio pelo povo – seria um erro negar em absoluto o Direito vigente; cabe, entretanto, negá-lo totalmente a nível ideológico.

#### O Direito gestado nas comunidades

está totalmente al margen del Derecho del Estado y de sus aparatos administrativos de coacción y del poder. Pero también, en muchos casos, se produce un choque entre las dos normatividades, y parte de la lucha de los pobres consiste en hacer prevalecer su Derecho. También se presentan los casos en que el Estado homologa parte de la normatividad producida en el seno de las

<sup>111</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura, 2004, p. 17.

<sup>112</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*, p. 18.



comunidades, y entonces ejerce un control sobre la misma, tratando de adaptarlo a su propia lógica.<sup>113</sup>

Pensar em pluralismo jurídico, acompanhando ainda o jurista mexicano, implica outra filosofia, implica romper com fundamentos tradicionais. A começar pela noção de que o Estado é o centro do poder político, e a fonte exclusiva do Direito. O fundamento da juridicidade, nas palavras de Jesús Antonio, está em outro lugar. Comenta a experiência do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional) que provocou abalos na estrutura da juridicidade tradicional da sociedade mexicana, despreparada para relacionar-se com o outro. A revelação da realidade de miséria do indígena chiapaneco, e do índio mexicano em geral, em situação similar, permitiu a abertura à compreensão de que ali, para estes rostos outros, não há Direito. Ainda, o Exército declarou ao mundo, no início do ano de 1994, sua concepção de exercício do poder e de democracia, ao proclamar o “mandar obedecendo”<sup>114</sup>.

Compreende o jusfilósofo mexicano a complexidade do fenômeno jurídico, formado por direitos subjetivos – estes constituiriam o “analogado principal”, a faculdade da pessoa sobre o seu, o repertório de que dispõe o humano para se desenvolver<sup>115</sup> – constituintes da base dos direitos humanos, assim como as “idéias, aspirações e concretizações de justiça e pelo reconhecimento sistemático do próprio fenômeno jurídico, que constitui o objeto da ciência do Direito.”<sup>116</sup> A insurreição do EZLN escancarou as necessidades não atendidas, e estas juridicizaram-se como demandas – comuns a muitos outros viventes deste mundo – integrantes de um sistema mais amplo. “Paradoxalmente ali, onde se dá a ausência de todo o Direito, origina-se o Direito novo, como juridicidade da alteridade, ou seja, do *outro* e com *outros* fundamentos. *O começo do pluralismo jurídico funda-se – radica-se –*

---

<sup>113</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Los pobres y el uso del Derecho. Em: RECH, Daniel; PRESSBURGER, T. Miguel e outros. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico Popular/FASE, 1990. Coleção Seminários, n. 14, p. 34.

<sup>114</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Justicia comunitaria: resistencia y contribución. Una visión desde el sistema comunitario de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. Em: \_\_\_\_\_ (coord.). *Pluralismo jurídico*. San Luis Potosí, México: CENEJUS, 2007, p. 292.

<sup>115</sup> Conforme RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. México: Universidad Autónoma de Aguas Calientes, 1991.

<sup>116</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Pluralismo jurídico enquanto fundamentação para a autonomia indígena, p. 314.

na exigência de direitos.”<sup>117</sup> A juridicidade produzida à margem do Estado configura-se como uma trama complexa que se revela pelo analogado que tem como fonte a “essência” do humano, segundo Jesús Antonio. O Direito moderno é unívoco; nega, portanto, a possibilidade do pluralismo, conforme a racionalidade formal. Aduz-se à contribuição da filosofia da libertação, como Enrique Dussel, sobre a analogia como método – o momento da analética, a partir do outro, já mencionada –, compreensão por semelhança, que conserva a distinção da alteridade, respeitado como outro em sua revelação. Para a efetividade de um pluralismo jurídico, considerado como exemplo o direito indígena de autodeterminação em coexistência com o Estado nacional, “fazem falta: vontade política, atitude ética e uma racionalidade analógica. A primeira promoverá as reformas necessárias; a segunda reconhecerá o *outro* como tal e o respeitará em sua alteridade; e a terceira permitirá reconhecer a igual dignidade de todos os membros do Estado nacional (coincidência de direitos básicos) e a diferença cultural dos povos indígenas, com relação ao resto da comunidade nacional (direitos autônomos).”<sup>118</sup>

Jesús Antonio propugna um direito natural como base fundamental de se pensar a soberania do povo, deste como fonte do poder. Desde essa premissa natural do povo torna-se possível, segundo ele, pensar em um Direito de Resistência ou de Revolução, por exemplo. Defende a ilegalidade da justiça à legalidade da injustiça.

A temática do pluralismo jurídico não raro aparece nas formulações que envolvem teorizações acerca da interculturalidade. Carlos Maria Cárcova aduz ao pluralismo em decorrência do processo de colonialismo por que passaram as nações latino-americanas, por exemplo. Fala-se em processos de aculturação, bem como de resistência das culturas autóctones. É nesse sentido que em especial os países andinos passaram por uma revisão que “acabou por produzir reformas legislativas tendentes ao reconhecimento da diversidade cultural e com isso ao reconhecimento da vigência de normatividades alternativas no seio de uma mesma formação nacional”<sup>119</sup>, em um processo difícil, muitas vezes cercado pelo etnocentrismo.

Nesse sentido é que Herrera Flores debruça-se sobre a questão da interculturalidade no Direito como uma questão política, já que “os

---

<sup>117</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Pluralismo jurídico enquanto fundamentação para a autonomia indígena, p. 314.

<sup>118</sup> RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Pluralismo jurídico enquanto fundamentação para a autonomia indígena, p. 325.

<sup>119</sup> CÁRCOVA, Carlos María. *A opacidade do Direito*. São Paulo: Editora LTR, 1998, p. 75.

problemas culturais estão estritamente interconectados com os problemas políticos e econômicos.”<sup>120</sup> Por mais óbvia que possa parecer a afirmação, parece que ela é perdida de vista por grande parte das teorizações culturalistas, fato perceptível claramente em muitas das elaborações acerca da corrente *multiculturalista*. Herrera Flores coloca em evidência a questão da imigração – dos deslocamentos, segundo alguns – como problemática exemplar nessa seara. Sujeitos da periferia deixam seus países de origem para buscar emprego nos centros do sistema-mundo, almejando melhores condições de vida, mas sofrem a violência desse processo que não pode ser isolado à instância cultural, já que se apresenta sobretudo como problemática de distribuição de riquezas.

Uma visão complexa que parta da periferia, da pluralidade que convive na periferia, é necessária para a construção de uma racionalidade de resistência, crítica, que albergue a interculturalidade como horizonte. Posiciona-se Herrera contra as visões reducionistas abstratas ou localistas, em crítica à racionalidade formal que repudia as infinitas possibilidades de interpretação:

a visão abstrata sistematiza seu ‘ponto final’ sob as premissas de uma racionalidade formal. Ocupar-se, unicamente, da coerência interna das regras e sua aplicação geral a diferentes e plurais contextos resulta ser uma armadilha conceitual e ideológica para não nos afundarmos, para não sentirmos a vertigem da pluralidade e a incerteza da realidade e, desta forma, ser um álibi bem estruturado para as pretensões universalistas. Em última instância, o formalismo é um tipo básico de *determinismo*.<sup>121</sup>

A realidade estaria estruturada dessa mesma maneira determinista, segundo a racionalidade formal; queda-se enrijecida. É notável o reducionismo de uma tal concepção, na medida em que essa razão fica adstrita à coerência interna de regras e princípios, conferindo uma “irracionalidade das premissas” dessa lógica de pensar. Herrera Flores enfatiza a determinação das leis mercadológicas com sua mão

---

<sup>120</sup> FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. Em: WOLKMER, Antonio Carlos. *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 363.

<sup>121</sup> FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência, p. 369. Grifei.

invisível sobre toda a realidade social, uma racionalidade irracional que se choca com a pretensa racionalidade racional do Direito. Sai-se da necessária contextualização à compreensão real do jurídico e adota-se um universalismo de partida, apriorístico, que não é mais que uma realidade abstraída inventada que ganha forma de “coisa”. Daí que a luta por direitos, concreta, histórica, não possa ser reduzida a uma mera luta jurídica. Isso seria cair na tática do mercado e da “ordem jurídica formalizada que garant[e] o bom funcionamento dos direitos de propriedade.”<sup>122</sup>

Uma das reações ao racionalismo universalista *a priori* foi o brado levantado em nome do particular, do local.<sup>123</sup> “Entretanto, o localismo também se afoga frente à pluralidade de interpretações e, a seu modo, ainda constrói outro universalismo, um *universalismo de retas paralelas* que somente se encontrarão no infinito do magma das diferenças culturais.”<sup>124</sup> O ponto final do localismo encerra-se em si mesmo, em pressupostos do próprio, do mesmo, reforçando a distinção e separando o nós e eles, em atomização, guetificação da sociedade, sem possíveis inter-relações. Está-se sob a égide do fetiche, absolutização da identidade. Aí reside grande parte das formulações sobre o multiculturalismo e o Direito: cada um no seu quadrado, um museu de culturas que não dialogam. Não é um pluralismo jurídico fundamentado nessas premissas de que trato aqui, que busco com a insurgência do poder normativo popular, conforme se verá adiante. Essa visão que isola, fragmenta realidades retirando-as de um contexto maior, de totalidade, acaba por ocultar desigualdades e aceita a coisificação das relações sociais.

Imprescinde a irrupção de uma racionalidade de resistência que admita a possibilidade de uma “síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero.”<sup>125</sup> Nega-se, a partir de Herrera Flores, o universal como *a priori* e como campo de desencontro, concepções já expostas no primeiro capítulo. Defende um *universalismo de chegada ou de confluência*, que se segue a um

---

<sup>122</sup> FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência, p. 372.

<sup>123</sup> Pode-se enquadrar tal disputa teórica no movimento da filosofia, da modernidade à pós-modernidade.

<sup>124</sup> FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência, p. 372.

<sup>125</sup> FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência, p. 374.

processo conflitivo, e não vem antes dele. Converte-se, a partir disso, em universal o que é necessário, resultado da tensão permanente entre universal e particular – encontram-se em relação dialética. Este, portanto, é um universalismo criado no processo da própria interpersoalidade e interculturalidade, não imposto. O único essencialismo aceito, ainda com Herrera, é o de criar condições para permitir o desenvolver das potencialidades humanas, de generalidades compartilhadas por todos. A racionalidade de resistência configura esse que é um universalismo impuro, de entrecruzamentos, uma universalidade analógica que generaliza o valor da liberdade – eu diria, acompanhando o influxo latino-americano já exposto aqui, da libertação! “Reivindicar a interculturalidade não se limita, por outro lado, no necessário reconhecimento do outro. É preciso, também, transferir poder, ‘empoderar’ aos excluídos dos processos de construção de hegemonia. E, assim, trabalhar para a criação de mediações políticas, institucionais e jurídicas que garantam dito reconhecimento e dita transferência de poder.”<sup>126</sup>

Desde as possibilidades, mas também, dos limites do pensamento jurídico crítico que reconhece o poder normativo popular e a força de sua insurgência, é preciso avançar em sua proposta, tendo em vista o dever-ser de uma normatividade popular. Da mesma forma que a defesa do “multicultural”, a defesa da produção de normatividade por fontes plurais, e não mais unicamente pelo Estado, tem de ter em mente os conflitos e a assimetria de poder nas relações sociais. A síntese que se busca, de convivência na pluralidade, só será alcançada enfrentando a existência do conflito e acompanhada de transformações radicais das estruturas sociais.

Aprofundar os estudos acerca das causas da subalternização das normatividades produzidas pelo povo nas margens do capitalismo mundial, e cotejá-los com os estudos sobre a colonialidade do poder pode auxiliar a apontar alguns caminhos para a melhor compreensão das raízes da opressão. E juntamente com a denúncia da opressão, e da observância de suas causas, é preciso passar à factibilidade crítica do anúncio do novo.

Nas palavras de Lyra Filho, interpretando criticamente as contribuições teóricas marxianas ao Direito, “em nós mesmos está o poder-dever de coletivamente e através da participação de e em classes e grupos montantes e progressistas, *criar a História, em lugar de suportá-*

---

<sup>126</sup> FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência, p. 383.

la”<sup>127</sup>, desde a articulação das noções de Direito e justiça vislumbradas pela ótica dos espoliados e oprimidos. Portanto, o novo Direito, justo, deve ser pensado e construído como um projeto que se alinha à reapropriação do povo do poder do qual fora espoliado, sendo indissociável da práxis histórica de luta.

É na tentativa de compreender a nossa condição no mundo, como pertencentes à semi-periferia<sup>128</sup> do sistema mundial, lançando um outro olhar sobre o Direito e as relações sociais, a totalidade na qual estão inseridas, que busco no desenvolvimento do pensamento descolonial e de libertação novos horizontes para se pensar a crítica, teoricamente, bem como lançar mão desse instrumento para a práxis de insurgência popular, dada a necessidade que impera de uma outra realidade e de outra(s) normatividade(s).

Aduz-se ao papel pedagógico da crítica como meio de resistência e ruptura, na construção de um saber que possa sustentar a prática política emancipatória. Necessita-se partir das vítimas, sua reserva de alteridade, na luta contra a ordem política vigente para a construção de uma nova legitimidade. Está-se a percorrer o caminho da analética, pois, para uma política crítica, que não se resume à crítica niilista; ao contrário, propõe a organização do povo oprimido e a construção de alternativas aos sistemas vigentes – político, jurídico, pedagógico etc.<sup>129</sup>

Bezerra da Silva, em “Vítimas da Sociedade” já denunciava: “Só porque moro no morro/ A minha miséria em vocês despertou/ A verdade é que vivo com fome/ Nunca roubei ninguém, sou um trabalhador [...] Somos vítimas de uma sociedade/ Famigerada e cheia de malícias”. Parte-se da responsabilidade com as vítimas do sistema – e vítimas consideradas aqui não como fatalidade, condição passiva sobre quem recaem as opressões do poder em sentido negativo, heterogêneo e histórico-estruturado, mas como sujeitos, oprimidos na totalidade, que devem agir para conseguir sua libertação, desde sua vontade-de-vida. Cabe a elas, e não a outros em nome delas ou por elas, como povo unido em um bloco histórico, a luta pela transformação radical das estruturas opressoras da sociedade colocadas.

---

<sup>127</sup> LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito*. Porto Alegre: Fabris, 1983, p. 78.

<sup>128</sup> O Brasil, assim como alguns outros países que possuem algum “poder geopolítico potencial”, comporiam uma semi-periferia, conforme WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>129</sup> Conforme WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*.

## Capítulo 2 O AVESSE DO DESCOBRIMENTO DA AMÉRICA: RELATOS DESDE A ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DA CRÍTICA DESCOLONIAL

### 2.1 *Re-contando a história mundial a partir do povo*

Ao se questionar sobre o porquê do desigual desenvolvimento das nações modernas, Darcy Ribeiro se propôs a elaborar uma revisão sobre a evolução humana.<sup>130</sup> Sua tese é a de que revoluções tecnológicas dão origem a processos civilizatórios múltiplos, os quais fazem surgir “as mais diversas formações econômico-sociais ou sócio-culturais.”<sup>131</sup> Nessa linha, classifica os países ibéricos como “mercantis salvacionistas”, principais responsáveis por empreender a revolução mercantil e romper com o feudalismo, sob a base do colonialismo e do escravismo; incipientemente capitalistas, mas sem condições de iniciar, sozinhos, a revolução industrial. Foram, no entanto, criadores do primeiro sistema mercantil de âmbito mundial. A revolução mercantil baseou-se principalmente na “tecnologia da navegação oceânica, das armas de fogo e na tipografia”<sup>132</sup>. Segundo o antropólogo, a Ibéria e a Rússia forçam colônias espalhadas pelo mundo a servi-los. Esta é uma das facetas da expansão das novas formações sócio-econômicas: a criação de sistemas de dominação sobre povos aos quais é permitido somente o acesso parcial às novas tecnologias conhecidas pelos processos civilizatórios. A essa via, nomeou “atualização ou incorporação histórica, [que] corresponde à conscrição de povos estranhos por centros exógenos de dominação que os convertem em seus ‘proletariados externos’ destinados a produzir excedentes para a manutenção dos padrões de vida do núcleo cêntrico.”<sup>133</sup> Se dessa relação entre os povos pode resultar algum progresso, significa aos povos “atrasados” – nos dizeres do próprio Ribeiro – exploração. A outra via operada pelos processos civilizatórios é a da “aceleração evolutiva”, em que os povos que a experimentam evoluem de uma etapa a outra sem perder sua autonomia.

---

<sup>130</sup> Não posso deixar de tecer comentários críticos ao que enxergo como influência de teorias evolucionistas no pensamento de Darcy Ribeiro, os quais elaboro mais adiante.

<sup>131</sup> RIBEIRO, Darcy. Estudos de antropologia da civilização IV: os brasileiros. Livro I: *Teoria do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1975, p. 29.

<sup>132</sup> RIBEIRO, Darcy. *Teoria do Brasil*, p. 34.

<sup>133</sup> RIBEIRO, Darcy. *Teoria do Brasil*, p. 35.

Mudanças estruturais na sociedade medieval do além-mar, como o fortalecimento da classe burguesa combinado à concentração de poder nas mãos do rei, lança ao oceano as grandes navegações – portanto, como fenômeno da expansão comercial daquelas nações. Aliasse, ainda, os anseios de propagação da fé pela Igreja católica a tal processo. Para alguns, era a busca de recursos que possibilitassem financiar as cruzadas o principal motor do lançamento ao mar das nações ibéricas.

Surgiu, dessa forma, a primeira civilização agrário-mercantil na história mundial, em que se integraram em um mesmo sistema econômico América Latina e Europa. A exploração das colônias nas terras então “descobertas” latino-americanas se sustenta no trabalho escravo das mais diversas etnias de indígenas que estes territórios habitavam e do elevado contingente de negros pertencentes a diferentes comunidades africanas. Inaugura-se um genocídio como nenhum outro ocorrido na história mundial, acompanhado de um etnocídio<sup>134</sup>, que trataram de impor determinado modelo de credo, cultura, produção; modelos de produzir, reproduzir e desenvolver a vida, conforme a perspectiva do colonizador: um modelo de ser<sup>135</sup>. A população autóctone das Américas é dizimada ou submetida a viver sob esses padrões, estabelecendo desde então uma relação assimétrica de poder que inaugura a contradição colonizador-colonizado. “É a desigualdade de poder e de saber que transforma a reciprocidade da descoberta na apropriação do descoberto. Toda descoberta tem, assim, algo de imperial, uma acção de controlo e submissão.”<sup>136</sup> A produção da inferioridade é, pois, imprescindível para sustentar a noção de descoberta imperial, que se legitima e aprofunda conforme múltiplas estratégias que vão desde a escravatura até instrumentais políticos, econômicos e culturais<sup>137</sup>.

Há de se falar mais detidamente sobre os indígenas, povos autóctones deste Brasil e da América Latina. As diversas etnias que habitavam *terra brasilis* reagiram diferentemente ao contato com os invasores coloniais<sup>138</sup>. As legislações que vigoravam no Brasil da época

<sup>134</sup> RIBEIRO, Ribeiro. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. 7. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>135</sup> COLAÇO, Thaís Luzia. “*Incapacidade*” indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 1999, p. 192 e seguintes.

<sup>136</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006, p. 181.

<sup>137</sup> SANTOS, Boaventura de S. *A gramática do tempo*, p. 182

<sup>138</sup> Conforme relata PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). Em: CUNHA, Manuela



tornam perceptível a diversidade de reações pelo tratamento diferenciado que se conferia a uns e outros, considerados “aliados” ou “inimigos” pela política indigenista da época a depender da forma como se relacionavam com o branco. Tentava a Coroa portuguesa conciliar projetos incompatíveis. O dos missionários, em especial jesuítas, os quais tiveram papel central na questão indigenista colonial ao assumirem a responsabilidade pela civilização daqueles seres considerados bárbaros selvagens<sup>139</sup> e por sua catequese. Observe-se que defendiam a liberdade dos indígenas, não raro eram acusados pelos moradores (a maneira como eram chamados os colonizadores) de manterem controle absoluto sobre a mão-de-obra dos índios nos aldeamentos, em detrimento de sua utilização para fazer engrossar o trabalho que faria florescer a colônia – eis o embate estabelecido. Aos indígenas aldeados, considerados aliados, era garantida “liberdade”, sendo até possível perceberem salário para realizarem serviços aos moradores, contanto que cumprissem as etapas do itinerário considerado ideal que deveria ser seguido pelos índios amigos: descimento, ou convencimento pacífico; catequese e civilização – ponto em que se tornam vassalos úteis, trabalhando nas plantações –; novos descimentos feitos pelos já descidos; e por fim eram tidos como guardiães da colônia, a quem cabia compor tropas de guerra no combate a índios inimigos e estrangeiros, e por isso eram considerados, os aliados, povos estratégicos. Os indígenas considerados inimigos, esses sim poderiam ser escravizados mediante justificativa válida de hostilidade, seja pela via da “guerra justa” – “[...] cujo conceito foi o mais elástico possível, variando ao sabor das circunstâncias do momento”<sup>140</sup> – ou do resgate, que consistia na compra para salvar índios cativos de outros índios, contanto que se os convertesse e civilizasse e fossem bem tratados. Normatizações existiam para regular a situação dos indígenas, mas a realidade era a de que os moradores não raro utilizavam-se de artifícios para as burlar, objetivando enquadrar casos de cativo nas disposições legais. Extinguiu-se a servidão indígena na metade do século XVIII, com as reformas pombalinas; a utilização de mão-de-obra indígena,

---

Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 115-132.

<sup>139</sup> Bárbaros eram considerados os indígenas, e não os colonizadores... Alguns o enxergavam de modo idílico, como representantes terrenos da pureza e bondade humana máxima. “E viam nessas criaturas simples, fraternas e boas – filhos diretos da natureza, realizando a *Idade de Ouro* sobre a Terra.” Segundo as observações de BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 143.

<sup>140</sup> PRADO JUNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972, p. 25.

contudo, já estava em declínio, pois umas das formas de resistência que eles apresentavam ao trabalho forçado era a malemolência – até hoje encarada como preguiça por um cego senso comum, inúteis para o trabalho e vadios no período do Brasil-colônia, por não produzirem conforme o almejado – e as fugas para territórios que não lhe eram de todo estranho. Além disso, morreram aos milhões devido ao contágio por pestes trazidas pelos brancos, as quais seus corpos até então desconheciam, e alguns demonstraram dificuldades com o sedentarismo. A idéia de que os indígenas não produziam satisfatoriamente é contestada por Manoel Bomfim (vale a transcrição, mesmo que longa, de seu dizer):

Sim: o índio não tem atividade ao sabor do civilizado capitalizador, porque não é levado pelos mesmos estímulos. Tem a atividade consentânea aos seus desejos. E é o natural. Indolente será aquele que adia o desejo, ou o transfere para o puro devaneio ou, ainda, o degrada em lamentos e queixumes. No índio não há nada disto: tanto quanto lhe vem o desejo, ou como compreende o dever, dá os esforços necessários para satisfazer a um e cumprir o outro, qualquer que seja a pena e o risco. Mas, dirão: ainda é inferior pois não soube subir em desejos... Foi a própria bondade que colheu a tribo, e limitou as suas necessidades. A cordialidade fraternal acentuou-se em desenvolvimento comunista e, com isto, o essencial de estímulos individuais foi obliterado. Não lhes veio a sordidez do ganho e da propriedade individual e, como se expandia a beleza singela das almas desinvejadas, mantinha-se a insignificância da produção, e enraizava-se a simplicidade da vida social. Generosos, cordialmente solidários, para que quieram eles a riqueza, magistrados, e processos, e governo mandante, e polícia?!...

Tudo considerado, temos que insistir: o índio valia muito mais do que o julgam nos conceitos comuns. É preciso que seja assim, porque o Brasil se fez aproveitando-se porfidiamente a massa da população indígena. Os profissionais da história não nos dizem como se exprimiu esse aproveitamento, nem como prestaram os índios. Pelo contrário, em páginas enfáticas, eles

descrevem o gentio como criaturas interessantes, apenas, pelo pitoresco dos costumes primitivos, mas, totalmente ignorantes quanto aos aspectos úteis da vida, nulas para a boa produção, avessas ao trabalho metódico e disciplinado... No entanto, capítulos adiante, ei-los, esses mesmos contadores, a mostrar franceses e outros interlopes que mantinham um comércio constante com o gentio do litoral do Brasil... O fato não poderá ser contestado: dele resultaram conseqüências indeléveis – as tentativas de colonização francesa. Então, impõem-se conclusões, sugerem-se perguntas, que incluem outras conclusões: o freqüente comércio prova que havia produtos que alimentavam, produtos compensadores, preciosos o bastante para levar os interlopes a arrostar os riscos de tais contrabandos; tal comércio não se faria, se não houvesse quem preparasse os seus produtos, se os respectivos produtores não fossem, ao mesmo tempo, bastante ativos e corajosos para afrontar as autoridades coloniais, abastecendo os navios que chegavam. E isto foi assim por mais de um século [...]. Agora: quem fazia, em terra, o comércio? Comércio de quê? Como se produziam os produtos trocados? Seriam, realmente, ineficientes e nulas as criaturas cujo trabalho dava os produtos negociados? Com que intuitos os naturais faziam esse comércio, arrastando a oposição formal do governo da colônia?... Levado a termo o pensamento, ele nos deixa a lúcida convicção do valor efetivo do gentio brasileiro.<sup>141</sup>

A longa transcrição da qual me utilizo para anunciar a visão de Bomfim sobre os indígenas auxilia a desmistificar algumas características que lhes são atribuídas como próprias de sua genética. Suas palavras ajudam a compreender quão totalizador é o olhar sobre o outro indígena, distinto em seu modo de vida concreto, desde o mesmo que se faz cêntrico.

Interessante observar, ainda, como a invasão e conquista do território brasileiro fez diversas etnias deslocarem-se para fugir do

---

<sup>141</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América*, p. 148-149.

contato com o branco.<sup>142</sup> A relação de territorialidade dos povos autóctones foi determinada pela colonização, bem como sua espiritualidade. Mitologias como a da “terra sem males” sofreram ressignificações pelo contato com os europeus colonos e missionários catequizadores. Para alguns, as migrações foram movimentos messiânicos, como fenômenos de aculturação que ocorriam em situações históricas ameaçadoras. Buscavam os Guarani um mundo ideal, em referência a uma nostalgia do passado – o mito da terra sem mal. Outros enxergaram uma multiplicidade cultural entre os diferentes grupos Guarani. Entre um deles, os Mbyá, o mito do paraíso desempenhava um papel mais importante que para outros subgrupos. Há ainda quem sugira que a terra sem males representava um espaço com abundância de recursos naturais, como caça e frutas, um lugar de refúgio, segurança e condições de vida ideais. Interpreta-se o mito com reminiscências jesuíticas que embasam o messianismo indígena – noções de fim do mundo e busca do paraíso cristão. Outras posições apontam para a busca da terra sem males como um fenômeno intracultural, profético, como decorrência do próprio xamanismo indígena. Nessa controvérsia entre os teóricos, um fato é certo: ocorreu um processo de reterritorialização pela chegada do colonizador, forçando os indígenas guarani a modificarem seu *ethos*, sua relação com a terra – já que antes, conforme estudos, eles praticavam uma forma de manejo agroflorestal por vastas extensões de territórios, o que acabou por se transformar ao longo dos anos, com a colonização e chegada posterior dos imigrantes que lidavam com a terra de outra forma. Foram pulverizados em ilhas, fragmentando territórios que até então eram relativamente contínuos, por terem uma concepção diferenciada da ocidental de manejo do solo que os forçou a modificar seu modo de vida.

A escravidão negra encontrou no Brasil terreno por onde mais tempo se quedou. As fontes são imprecisas sobre as primeiras anotações da presença de negros no país – também porque “é de se presumir que, embora os colonos achassem no país os seus naturais, de quem se apropriaram desde o começo para os misteres do serviço, reduzindo-os mesmo à escravidão, houvessem também trazido de Portugal escravos

---

<sup>142</sup> Conforme BERTHO, Ângela Maria de Moraes. *Os índios guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza: uma perspectiva etnoambiental*. Tese apresentada no doutorado interdisciplinar em Ciência Humanas – área de Sociologia e Meio Ambiente. Florianópolis: UFSC, 2005.

negros a seu serviço e de bordo”<sup>143</sup>. Não é absurda a afirmação de que foi a mais duradoura e importante formação escravista da modernidade, já que a extinção oficial do tráfico viria só com a Lei Áurea em 1888: o Brasil foi o último país da América a declarar oficialmente o fim da escravidão. O escravo negro constituiu a principal força de trabalho até a segunda metade do século XIX, mormente em razão da pressão inglesa que inaugurava o capitalismo em sua fase industrial. A colonização teria sido impraticável se não houvesse exploração de escravos: constituía alternativa bastante lucrativa à riqueza colonial (daí que se vetou a vinda de migrantes europeus camponeses, que além de não gerarem o lucro proporcionado pelo tráfico negreiro, chegavam ao Brasil e se apropriavam das terras que ocupavam para trabalhar). Além do que, a utilização de mão-de-obra indígena sofreu com as dificuldades já apontadas acima.

O direito da época colonial distinguia dois tipos de homem: os livres e os escravos. Aqueles eram seres dotados de vontade subjetiva, com capacidade de praticar atos; estes, seres carentes de vontade subjetiva, meros objetos dos atos daqueles. O escravo ficava, pois, à disposição dos direitos reais dos considerados sujeitos livres, que podiam alugá-lo, emprestá-lo, vendê-lo, ser deixado em herança e até mesmo poderia recair sobre ele as regras concernentes ao usucapião.<sup>144</sup> De modo geral, porém, a legislação não tratava da temática da escravidão, em ocultamento a uma realidade que envergonhava as elites – contaminadas pela onda liberal-humanista trazida por ares europeus – da prática concreta nas terras que habitavam. Enquanto a escravização dos indígenas foi proibida pela legislação brasileira – oficialmente, já que não eram incomuns as práticas que burlavam a lei –, os escravos negros não dispunham de proteção como a dos jesuítas e eram tratados como mercadorias de um comércio tolerado e lícito, “mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava”<sup>145</sup> e até mesmo religiosos se manifestavam favoráveis a sua escravização na medida em que o trabalho poderia purificar sua alma. É importante trazer para reflexão questão bastante discutida em meio à antropologia e à sociologia, mas

---

<sup>143</sup> MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Ensaio histórico, jurídico, social. III parte e apêndice. v. 2. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 25

<sup>144</sup> CERQUEIRA, Daniel Torres de. A escravatura negra no Brasil colônia e o pluralismo jurídico no Quilombo dos Palmares. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.) *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 205

<sup>145</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 222.

que ainda merece destaque: criou-se uma idéia de que, pelo fato de os senhores de engenho trazerem para convívio mais íntimo, próximo da família alguns escravos e escravas, diz-se haver cordialidade nas relações entre senhores e escravos. Não é possível aceitar tal assertiva, pois se existiam casos em que alguns escravos eram incorporados à família da casa grande, apenas se confirma a regra de que a maioria era tratada de forma vil e abjeta, coisificados, ignorados em sua humanidade e simples mão-de-obra produtora da riqueza de uma elite local, dependente do comércio internacional do que era por essa gente toda produzido.

Diante de tal realidade, preso à contradição senhor-escravo, “perde o escravo até consciência da dignidade humana, e acaba quase por acreditar que ele não é realmente uma criatura igual aos demais homens livres, que é pouco mais do que um irracional.”<sup>146</sup> Encontra na reserva de sua humanidade, alteridade não destruída pela submissão total de seu ser a outro, forças para resistir. Rebelde, via na fuga uma das principais maneiras de revelar sua luta contra o regime a que era forçosa e cruelmente submetido. Refugiava-se mato adentro, sozinho ou em grupos, originando a composição dos quilombos, que poderiam ser assim considerados se se reunissem em cinco ou mais<sup>147</sup>. Famoso não só por sua extensão e quantidade de pessoas que abrigou – entre negros fugidos, desertores e outras pessoas –, o quilombo dos Palmares merece menção. Desenvolveu um modo de vida próprio – há até quem diga que nos quilombos se sustentava uma forma de socialismo embrionário, por haver entre os habitantes dessas formações uma organização diferenciada da vida e formas de relações sociais solidárias.<sup>148</sup> Por outro lado, há quem aponte que os integrantes dos quilombos reproduziam a exploração de trabalho de uns sobre outros, conforme estabelecimento de hierarquias e classificações entre seus componentes. Mesmo assim, tome-se em conta que as fugas dos locais em que eram escravizados pelo senhor branco representaram reação importante ao sistema escravocrata que oprimia esses sujeitos trazidos de terras longínquas, em viagens nas quais “era deitado no meio de cem outros para ocupar, por meios e meio, o exíguo espaço do seu tamanho, mal comendo, mal cagando ali mesmo, no meio da fedentina mais hedionda. Escapando, vivo à travessia, caía no outro mercado [o primeiro era em sua terra natal, quando aprisionado por africanos, mercadores de escravos para ser

<sup>146</sup> MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*, p. 31.

<sup>147</sup> Conforme MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*, p. 34.

<sup>148</sup> Esse é, por exemplo, o posicionamento de RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 173.

trocado por mercadorias quaisquer], no lado de cá, onde era avaliado como um cavalo magro”<sup>149</sup> para “viver” – entre muitas aspas, porque o que passaram por aqui era tudo menos afirmação da vida; era na verdade sua negação em todos os níveis – entre africanos de diferentes etnias que falavam línguas diversas, possuíam costumes distintos e ainda conseguiram se agrupar por encontrarem em comum necessidades que superavam tais distinções. Unidos pela opressão a que eram submetidos no trabalho diário, até a exaustão, alimentados com coisa que comida de gente não era, submetidos a torturas físicas, psicológicas, violências a seu modo de vida como todo, isso tudo os permitia congregar, mesmo que sem muita clareza de como superar aquela situação em que se encontravam em desigual aparato de forças. Mesmo assim e por causa disso, insurgiam-se não raro contra os senhores e o regime escravocrata, na maioria das vezes suprimidos com cruel desproporcionalidade, para fazer os outros escravos aprenderem como funciona uma sociedade que desde logo se apresentou hierarquizada, conforme o rito do “cada um no seu lugar”<sup>150</sup>. A separação profunda entre os diferentes setores da sociedade deixará marcas até hoje sentidas na sociedade brasileira, não resolvidas com o fim da escravidão, pois se apresenta segmentada por “contradições de natureza étnica, resultando da posição deprimente do escravo prêto, e, em menor escala, do indígena, o que dá no preconceito contra todo indivíduo, mesmo livre, de côr escura.”<sup>151</sup> Não obstante o regime repressor e opressor da escravidão, frise-se que se rebelavam os escravos, e alguma calma que pudesse contradizer tal assertiva, a meu ver, acompanhando a posição de muitos como Caio Prado, não pode ser interpretada de outra forma se não como opressão da própria ordem a esses sujeitos, muito longe de significar qualquer conformismo com sua condição ou ausência de sentimento de revolta.

Anteriormente à abolição, a prática de concessão de alforria a alguns escravos não os tornava sujeitos plenamente autônomos e desvinculados da fonte de sua liberdade. Pelos senhores, eram exigidos títulos de honra que atestassem sua bondade, liberalidade, humanidade. “Dadas às incertezas do sistema escravocrata, mais importante para o Senhor do que manter o Escravo sobre a condição jurídica da escravidão seria, talvez, a manutenção da aliança paternalista entre eles.”<sup>152</sup> A

<sup>149</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 119.

<sup>150</sup> Conforme DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979, p. 142.

<sup>151</sup> PRADO JUNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil*, p. 45.

<sup>152</sup> MARKON, Frank. *Senhores e escravos*: liberdade e reciprocidade. Disponível em <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/senhores.htm>.

referida aliança que se estabelecia entre senhor e escravo não se extinguiu com o ato de concessão de liberdade; ao contrário, servia mais como estratégia de manutenção da conexão entre eles, pois comumente o escravo não tinha para onde ir quando alcançava sua liberdade, e permanecia atrelado ao senhor, o dono do dom que constituía sua liberdade<sup>153</sup>.

É corrente o entendimento de que a abolição da escravatura, sob ares humanistas, foi manobra inglesa que, em fase de industrialização crescente, necessitava de trabalhadores livres que percebessem salários e tivessem disposição para comprar, processo que vinha se desenrolando desde antes, com o importante marco da abertura dos portos brasileiros às nações consideradas amigas desde a vinda da família real do além-mar à colônia. A extinção do tráfico negreiro já com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós representou a disponibilização de alta quantidade de capitais para outros ramos do comércio que não ficaram mais adstritos à importação de mão-de-obra negra, fato que provocou um incrível incremento no comércio exterior do então Império brasileiro.<sup>154</sup>

Fácil perceber que o fim da escravidão não resolveu o problema dos negros no Brasil. A eles era atribuída culpa por sua situação de miséria, já que tidos como indolentes, preguiçosos e ignorantes; foram-lhe negados subsídios mínimos para superarem as condições aviltantes, seja na esfera da educação, da saúde, ou qualquer outra para produção, reprodução ou aumento de sua vida. Mas, dispondo da possibilidade de ir e vir, rumaram em direção às cidades, onde ajudaram a composição de proto-favelas. Não é muito diferente a situação das ocupações irregulares hoje, a qual pode ser equiparada a dos quilombos de ontem, pedindo licença para fazer a analogia: a qualquer momento, podem ser expulsos ou exterminados, enquanto tentam “dar um jeito” de afirmar sua vida, apesar da ameaça constante.

“A primeira tarefa cultural do negro brasileiro foi a de aprender a falar o português que aprendia nos berros do capataz. Teve de fazê-lo para comunicar-se com seus companheiros de desterro, oriundos de diferentes povos. Fazendo-o, se reumanizou [...]”<sup>155</sup> e influenciou a própria língua portuguesa, refazendo-a com traços que a tornou

<sup>153</sup> Em analogia ao pensamento sobre o “dom” a partir de GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 65 e seguintes.

<sup>154</sup> Conforme HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 76-77.

<sup>155</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 220.



brasileira por excelência. Não só, a composição do povo brasileiro contou com manifestações negras de todos os tipos que não podem ser desprezadas, como quanto à religiosidade, economia, práticas culturais as mais diversas.

Expor um pouco das histórias dos sujeitos que compõe a nação brasileira a partir da escravidão oferece importantes elementos para provocar a crítica às concepções hegemônicas que relatam as histórias dos vencedores. A força manifestada pelos condenados desta terra, os oprimidos de todo gênero, subalternizados ou silenciados cujas memórias foram relegadas ao esquecimento e à sombra e que, mesmo assim e apesar disso, reproduzem suas vidas resguardando distinções, interessa fundamentalmente para minha formulação teórica. Considerado em potência, o poder do povo se faz insurgente ao ter clareza sobre a realidade em que vive e sobre a qual atua para transformar. Para uma compreensão das condicionantes da ação popular insurgente que projete a libertação – logo, produção, reprodução e desenvolvimento da vida de acordo com o modo de vida desses sujeitos – a partir da periferia do sistema-mundo, e da possibilidade e necessidade da insurgência de outra normatividade (ou outras normatividades), parto de teorizações elaboradas desde *nuestra América* conscientes da composição geopolítica mundial e do lugar da América nesse contexto (e é preciso frisar *Latina*, pela apropriação estadunidense do nome “América” para si, apesar de originalmente, mesmo que sem motivo para enaltecimento, ter sido atribuído ao sul do continente americano “descoberto” pelos ibéricos) que podem fundamentar uma mirada à utopia do novo mundo, de novas relações sociais, novas mulheres e homens. Isso significa pensar, ao mesmo tempo em que se tem em mente atender às necessidades mais urgentes da vida, como comer, beber, vestir, proteger-se das intempéries da natureza – o que pessoas de carne e osso que compõe movimentos populares como o dos Trabalhadores Rurais Sem Terra não cansam de nos dizer (e de ser incompreendidos e/ou criminalizados por isso) ao reivindicar a reforma agrária e “terra para quem nela trabalha”, soberania alimentar, mundo livre de agrotóxicos e manejo agroecológico do solo, dentre tantas outras bandeiras e demandas que pautam sua (nossa!) luta –, buscar a transformação radical das estruturas e das relações de opressão, revelando a face contestatória, para além da reivindicativa, da peleia. Coisa que não se faz do dia para a noite, e exige ter em mente a complexidade do todo que é a sociedade em que vivemos. Imprescinde considerar, então, tanto a necessidade de se exigir, por exemplo, a positivação de novos direitos, ou a efetivação de velhos, em

reivindicação ao Estado e seus braços por uma atuação positiva<sup>156</sup>, mas também negativa – e aqui reitero a crítica à incessante e perfídia criminalização sofrida pelos movimentos e seus integrantes, como se observou aqui em Santa Catarina no início do ano passado (2010), quando da prisão eivada de ilegalidades e arbitrariedades de membros do MST e da Associação Comunitária Rural de Imbituba (ACORDI), ao realizarem reunião com a presença de P2 (policiais infiltrados) com escuta<sup>157</sup>. Foram criminalizados naquela ocasião integrantes do movimento e da associação vinculada à comunidade tradicional dos agricultores dos Areais da Ribanceira (Imbituba/SC) que ocupam uma área localizada próximo ao porto e de grande interesse para grandes corporações (no caso, a Votorantim é que está na briga pela terra). Os agricultores lá residem há gerações; desenvolvem seu modo de vida naquele território que não representa apenas o lugar de onde vem seu sustento, em especial pelo cultivo de mandioca e produção de seus derivados e coleta sustentável de butiá (verdadeiramente sustentável, o que se nota pelos estudos realizados na área, em especial por professores e universitários da Universidade Federal de Santa Catarina com quem tive contato e que expuseram os resultados de suas pesquisas na 7ª Feira da Mandioca, realizada em 2010, os quais revelam não só a sustentabilidade da coleta, como também a disseminação de mais pés da planta pelas sementes caídas ao solo no caminho percorrido pelos agricultores, devido à forma como praticam a coleta), mas faz parte de sua memória, possuem vínculos diferenciados com aquela terra.

São histórias como essas – pela certeza de que não são isoladas, mas fato recorrente de nossa realidade – que movem este trabalho. Daí a busca de aparatos teóricos que auxiliem a compreensão dessa realidade, e que se coadunem com uma práxis de libertação desde uma tal perspectiva. A busca pela reflexão crítica, radical e de totalidade sobre os problemas de nossa realidade necessita ir ao encontro das produções teóricas comprometidas, militantes porque não reduzidas a mero verbalismo, mas que se coadunem com um projeto popular.

---

<sup>156</sup> Remeto aqui ao trabalho de conclusão de curso de Daniela Cristina Rabaioli, integrante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, bacharela em Direito pelo Complexo de Ensino Superior de Santa Catarina (CESUSC), que faz uma análise crítica do instituto jurídico da função social da propriedade, na qual deixa clara sua postura: concomitante à luta pela efetivação desse direito positivado, critica-se-o como instrumento de legitimação da propriedade privada.

<sup>157</sup> O ocorrido foi amplamente divulgado na mídia. Ver, a título de exemplificação, <http://www.clicrbs.com.br/especial/sc/js/19.0.2798888.Prisao-de-lideres-do-MST-em-Imbituba-no-Sul-de-Santa-Catarina-vira-guerra-de-versoes.html>.

A partir disso, toma-se como ponto de partida a perspectiva latino-americana, naquilo que temos, o Brasil, em comum com a formação do continente como todo, pois, resguardadas particularidades, ressaltamos as semelhanças entre as nações que o compõem e a necessidade de se pensar em um projeto que conjugue as experiências históricas dos oprimidos desses países por analogia.

Nesse sentido, passo a reunir neste momento do trabalho algumas contribuições teóricas que deram uma guinada no modo de contar a história mundial, desde uma mirada filosófica, trazendo a América Latina ao papel de protagonista do cenário até então propositadamente encoberto pelos panos obscuros de um padrão de poder gestado no mesmo momento em que a América foi feita América, antes de a Europa *ser* o que é.

Para início de conversa, é preciso desconstruir uma tradição teórica eurocêntrica que ignora os processos constitutivos do mundo tal como ocorreram. Segundo relato da filosofia que se hegemonizou, o imaginário daquilo que passou a se denominar *modernidade* teria se conformado seguindo uma linha espaço-temporal: a partir do renascimento italiano, seguido pela reforma, desenvolvendo-se com o iluminismo até chegar à revolução francesa. Refere-se, tal visão, a acontecimentos exclusivamente intraeuropeus, deixando completamente de fora do processo histórico todo o mundo<sup>158</sup>. “O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto é, *como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado de sua espécie*.”<sup>159</sup> Sairia o mundo de um estado bárbaro até chegar, pela atuação de uma única protagonista – a Europa –, ao patamar mais avançado do humano. Interessante notar como, ao mesmo tempo em que fatos narrados dessa maneira excluíram acontecimentos relacionados ao resto do planeta, tal concepção permitiu a dominação e expansão coloniais, sob a máscara de “levar a civilização” aos povos considerados inferiores, “sem história”. Colocam-se em sequência supostos estágios da humanidade, e a Europa do século XIX seria fruto da saída de um estágio imaturo da razão a um outro patamar de desenvolvimento. A evolução seguiria uma linha lógica, e caminharia do oriente imaturo até chegar ao ocidente, ápice da

---

<sup>158</sup> DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 60 e seguintes.

<sup>159</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 239. Grifos no original.

história da humanidade – esta é a visão de Hegel. Nas palavras do peruano Aníbal Quijano: “[...] os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa. [...] Os povos colonizados eram raças *inferiores* e – portanto – *anteriores* aos europeus.”<sup>160</sup>

Nesse sentido, afirma-se que a modernidade surge como uma racionalidade egótica. Do *ego cogito* cartesiano, como demonstração de que só quem pensa desde a Europa existe, passa-se a questionar o *ego conquiro* – anterior ao *ego cogito* em mais de um século (segundo Dussel), revelado apenas posteriormente pelas críticas descoloniais –, violador de todo espaço e população que considerou inferior no processo da conquista, fundamento do “eu penso”<sup>161</sup>. Na poesia popular, analética e brilhante do cordelista Raimundo Santa Helena: “No ano 1500/ Viviam nesta Nação/ Só os nativos indígenas/ Mas depois da invasão/ Por falsos civilizados/ Viraram cinzas e carvão [...] Mataram mil vezes mil/ Cinco séculos após/ Homens brancos nas florestas/ Pro índio ser um de nós/ Como se fosse possível/ Transformar em sal o doce/ Em arames os cipós...”<sup>162</sup>

O *ego conquiro* – o colonizador que se aceita como colonialista – nos dizeres de Albert Memmi, é a vocação natural do colonizador. Chamado ou enviado às terras coloniais, passa a justificar todos os seus atos pela posição que logo ocupa, este que prova – e gosta – do benefício colonial. Memmi enfatiza a caracterização psicológica dos personagens principais da relação estabelecida na colonização, e relê a dialética hegeliana do senhor e do escravo – como o fazem outros autores descoloniais – afirmando uma contradição necessária e indissociável entre colonizador e colonizado. A existência do colonialista depende do colonizado; “ele precisa negar o colonizado, e, ao mesmo tempo, a existência de sua vítima é indispensável para que ele continue a existir. [...] ao sustentar seus privilégios tanto com sua glória quanto com o envilecimento do colonizado, ele se obstinará em envilecê-lo. Utilizará para retratá-lo as cores mais sombrias; agirá, se for preciso, para desvalorizá-lo, para aniquilá-lo. Mas, jamais sairá desse

<sup>160</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 238.

<sup>161</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*, p. 10.

<sup>162</sup> HELENA, Raimundo Santa. *Raimundo Santa Helena*. Introdução e seleção de Braulio Tavares. São Paulo: Hedra, 2003, p. 77-78.

círculo”<sup>163</sup>, pois está a ele atado, necessitando justificar a distância entre esses atores, ao mesmo tempo em que a perpetua ao opor sua imagem virtuosa à do colonizado desprezível.

A situação colonial que fabricou colonizadores e colonizados distorce a história e os personagens que nela atuaram. É preciso, acompanhando Enrique Dussel, que se atente a outra ótica dos processos históricos, na medida em que se coloca a modernidade integrada a uma história mundial, como centro do planeta que se configura em novos patamares de relação entre países<sup>164</sup>, e desmascara-se, assim, “a falácia eurocêntrica en su comprensión de la modernidad.”<sup>165</sup> Estudos descoloniais têm-se fundamentado por aí: propugnam que o início da modernidade se dá com a chegada dos países ibéricos ao continente novo<sup>166</sup>, ou seja, concebem o período colonial como constituinte, a face oculta, da modernidade.<sup>167</sup> É essencial, nessa lógica distinta de ver as coisas, considerar o protagonismo dos países ibéricos. “A ‘centralidade’ da Europa Latina na História Mundial é o *determinante fundamental da Modernidade*.”<sup>168</sup> Dussel reforça a idéia tendo em vista o obscurecimento, pela filosofia européia após o Iluminismo, do papel central dos países ibéricos. Um poder imperial surgido no século XVIII, redefinido mas advindo do que o antecederia – com a ascensão de Inglaterra, Holanda e França – principalmente, tratou de apagar da memória historiográfica a colonização das Américas<sup>169</sup> e os debates que a cercaram – justamente sua origem. A primeira etapa da modernidade,

---

<sup>163</sup> MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 91-92.

<sup>164</sup> DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 61.

<sup>165</sup> DUSSEL, Enrique. Eurocentrismo y modernidad. (introducción a las lecturas de Frankfurt) Em: MIGNOLO, Walter (comp). p. 58.

<sup>166</sup> DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 60. A linha de estudos classificada como pós-colonial também propugna uma reinterpretação da história, na busca de inserir o colonizado como parte constitutiva da história moderna, conforme COSTA, Sérgio. *Muito além da diferença*, p. 7 e seguintes.

<sup>167</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 81.

<sup>168</sup> DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 61. Grifos no original

<sup>169</sup> Centrarei a análise, devido à necessidade de recorte temático, à América Latina, mas não ignoro a necessidade de se pensar desde locais subalternizados outros, até mesmo pela necessidade que afirmarei mais adiante da unidade do povo oprimido – o que significa afirmar a luta em um plano internacional, ampliado. Pelo mesmo motivo, não me deterei nas contribuições chamadas “pós-coloniais”, em especial a produção teórica do Grupo de Estudos Subalternos indiano, de cunho culturalista, que guarda certas divergências – também consonâncias – com os estudos que têm se consolidado entre os latino-americanos descoloniais.

portanto, inicia-se com o mercantilismo em escala mundial, seguida da revolução industrial e do iluminismo, constituintes da segunda etapa. A Europa vai formando-se como centro do mundo, fazendo de todo o resto sua periferia; no caso da América, é alteridade necessária e essencial à constituição da modernidade eurocêntrica, fato ocultado por uma história que a encerra – a modernidade – na Europa. “Americanidade”, nas palavras de Quijano e Wallerstein, “tem sido sempre, e continua a ser hoje, um elemento essencial no que queremos dizer por modernidade.”<sup>170</sup> Imprescinde contar a história desde uma outra perspectiva, a partir dos sujeitos da exterioridade, da face ocultada e subalternizada da modernidade, considerando a colonialidade em sua importância fundamental para a composição do mundo tal como é. Colonialidade e modernidade se articulam nessa outra perspectiva.

O que é, pois, essa colonialidade? Na linha de Quijano e Wallerstein, dois autores notadamente reconhecidos pela sua contribuição teórica à crítica descolonial, “colonialidade foi essencialmente uma criação de um conjunto de estados conectados intimamente num sistema interestatal em níveis hierárquicos.”<sup>171</sup> Como elemento basilar que integra os estados que compõem esse sistema, estabelece posições e regramentos na relação entre eles. Aníbal Quijano propõe, ainda, uma distinção entre colonialismo e colonialidade. Por colonialismo entende “uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial.”<sup>172</sup> Está diretamente vinculado com a colonialidade, sendo contudo mais antigo. Esta, a colonialidade, tem-se demonstrado mais profunda e duradoura, fato que se deve à existência do colonialismo. Rui Mauro Marini, teórico da dependência brasileiro, por outro lado, vai afirmar que colonialismo – no sentido empregado por Quijano, como situação colonial – é algo distinto de dependência, mesmo que seja possível estabelecer uma conexão progressiva entre esses acontecimentos, o que, não se pode deixar de considerar, não exclui seu

---

<sup>170</sup> QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. *Americanity as a concept*, p. 24. Tradução livre. Disponível em <http://www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/QuijanoWallerstein.pdf>. (Trecho original: “Americanity has always been, and remains to this day, an essential element in what we mean by ‘modernity’.”)

<sup>171</sup> QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. *Americanity as a concept*, p. 25. Tradução livre. (Trecho original: “Coloniality was essentially the creation of a set of states linked together within an interstate system in hierarchical layers.”)

<sup>172</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa; p. 84.

caráter original.<sup>173</sup> Não posso ir a fundo nessa questão, contudo me parece que as assertivas de ambos não se excluem: o conceito que o pensador peruano cunhou como “colonialidade” é fruto do desenvolvimento de seu pensamento que tem raízes nos estudos sobre teoria da dependência das décadas de 1960 e 1970, vertente da qual foi, inclusive, fundador<sup>174</sup>, e não se refere à mesma coisa que colonialismo, de modo que atentou inclusive a distinguir colonialismo de colonialidade. Tampouco estou a dizer que os conceitos de colonialidade e dependência se equivalem: guardam características que permitem sua aproximação, mas possuem pontos de distinção, em minha opinião. Ramón Grosfoguel ressalta a ênfase nas relações econômicas por parte dos teóricos dependentistas, chegando até a criticá-los de reducionistas por considerarem a cultura como aspecto meramente instrumental nas análises que propuseram a realizar.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos do padrão de poder global capitalista. Na conceituação de Walter Mignolo<sup>175</sup>, trata-se de uma matriz colonial de poder que possui vários níveis: está estruturada pela lógica da colonialidade, que é uma forma de controle de todos os aspectos da vida humana e natural. Possui uma enunciação imperial, lugar de onde emana o dizer e o fazer do domínio colonial, incumbida do trabalho de reproduzir e justificar o controle e a dominação, nomeadamente o que passou a se configurar como os ideais de modernidade, progresso, desenvolvimento, civilização etc.

Com essas considerações em mente, necessário é desconstruir o evento da colonização e contá-la sob uma mirada crítica, desde quem sofreu as mazelas desse fato histórico inaugural de toda uma nova lógica de estruturação do mundo e opressão de povos inteiros, colocados sob julgo de outros superiores. Daí que Dussel afirma que a dita “descoberta” da América foi acompanhada de seu en-cobrimento. Primeiro, esclarece que Cristóvão Colombo, ao chegar ao continente, pensava ter chegado ao oriente, e não a um novo lugar aos conhecimentos europeus – e morreu com tal convicção. Fora a América, primeiramente, inventada como “ser-asiático” pelo imaginário do branco

<sup>173</sup> MARINI, Rui Mauro. Dialética da dependência. Em: TRASPADINI, Roberta; STÉDILE, João Pedro (orgs.). *Rui Mauro Marini*. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 141.

<sup>174</sup> Segundo aponta a trajetória intelectual de Quijano traçada por PAJUELO TEVES, Ramón. El lugar de la utopía aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder. Em: MATO, Daniel (comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/pajuelo.doc>.

<sup>175</sup> MIGNOLO, Walter. Más sobre la “opción descolonial”. Em: PALERMO, Zulma (comp.). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2010, p. 7 e seguintes.

navegador<sup>176</sup>. Foi Américo Vespúcio, sob jurisdição portuguesa, quem tomou consciência de ter chegado, também tentando descobrir uma nova rota às Índias, a um “mundo novo”. Mas não se a descobriu como algo distinto, como alteridade: fora subsumida pela racionalidade totalitária do europeu, como “projeção do si-mesmo”<sup>177</sup>. “Os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o Si-mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘matéria’ do *ego* moderno. [...] A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em ob-jeto: lançado (*-jacere*) diante (*-ob*) de seus olhos.”<sup>177</sup> Imediatamente subsequente à descoberta do novo, ocorre seu encobrimento. Procede-se, assim, à conquista, dominação na prática, militarizada e violenta, de controle de corpos e pessoas, após reconhecida a geografia do novo lugar. É por isso que colocar a relação que se estabeleceu entre conquistador e conquistado como troca, ou encontro entre mundos, torna-se afirmativa equivocada, ingênua, eufemística, se se considerar a desproporcionalidade de força militar e o aniquilamento dos habitantes das terras novas. O primeiro contato cruel, violento, dá lugar à colonização (cruel e violenta também, mas sob outras formas) do mundo da vida de indígenas e negros, como “primeiro processo ‘europeu’ de ‘modernização’, de civilização, de ‘subsumir’ (ou alienar) o Outro como ‘si-mesmo’. [...] É o começo da domesticação, estruturação, colonização do ‘modo’ como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana.”<sup>178</sup> Albert Memmi coloca a situação colonial como um “estilo de vida inteiro”, como a inevitabilidade do colonizador, que podia até ser um “amigo sensível e pai afetuoso, [...] vai certamente se transformar em conservador, em reacionário ou até mesmo em fascista colonial. Ele só pode aprovar a injustiça, ele se regozijará com as torturas policiais e, se for preciso, se convencerá da necessidade do massacre.”<sup>179</sup> Ressalvadas algumas distinções entre a conquista da Tunísia – seu país de origem – pelos franceses, valem as palavras de Memmi como denúncia ao massacre colonial.

Acompanhou a colonização um processo de “conquista espiritual”, em que o índio teve negada sua fé, seus deuses, e sofreu a imposição violenta de outra religião, (em nome) de um deus estrangeiro, prática legitimada pela razão moderna. O imaginário indígena era tido como perverso em essência pelo eu-conquistador, e deveria por isso ser

<sup>176</sup> DUSSEL, Enrique. 1492: *o encobrimento do outro*. (A origem do mito da Modernidade). Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, capítulo 1.

<sup>177</sup> DUSSEL, Enrique. 1492: *o encobrimento do outro*, p. 36.

<sup>178</sup> DUSSEL, Enrique. 1492: *o encobrimento do outro*, p. 50-51.

<sup>179</sup> MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*, p. 93.



negado por completo. “Então o sentido total da existência como rito mudava”<sup>180</sup> para aquele povo distinto, subsumido pelo totalitarismo da colonização.

Revela-se, assim, o outro lado da moeda de uma modernidade que faz muitas promessas universais – “igualdade, liberdade e fraternidade” –, mas não atende a todos. É constituída de uma faceta emancipatória, racionalidade a qual o pensamento descolonial não rejeita. Por outro lado, oculta um mito irracional, utilizado para justificar as práticas de violência genocida da conquista da América. Dissimulada, a modernidade européia coloca-se como novo paradigma de compreensão da história e faz da América objetivação para o acúmulo de riquezas que iriam proporcionar o desenvolvimento do qual se gabam os europeus comparativamente aos outros povos do mundo. Se a exploração da América não foi o único motor do progresso alcançado pela Europa, ignorar o novo circuito comercial estabelecido entre o Mediterrâneo e as intensas atividades comerciais no Atlântico como fato determinante é compactuar com as narrativas históricas eurocêntricas encobridoras do outro e do qual tirou-se proveito.

O que, em um primeiro momento, ocultou-se sob o manto de uma missão salvacionista – na medida em que articulavam as grandes navegações chegadas à América propósitos seculares a religiosos, mesmo que conflituosamente, com as missões jesuíticas, na onda da Contra-Reforma católica – transformou-se em missão civilizatória com a articulação das fronteiras internas do sistema-mundo: “fronteiras entre dois impérios em decadência (Espanha e Portugal), a ascensão do Império Britânico e do colonialismo francês e a consolidação da Alemanha como uma terceira nação poderosa na Europa Ocidental.”<sup>181</sup> Com a falácia da missão civilizatória, perpetuou-se a lógica da colonialidade, sob a retórica de levar modernização e desenvolvimento dos povos superiores aos bárbaros, subdesenvolvidos e atrasados – logo, inferiores – assim considerados por aqueles. Reorganizou-se o poder, vestido de outra roupagem, contudo resguardando o mesmo objetivo: controlar, dominar e explorar os países subdesenvolvidos.<sup>182</sup>

As teorias descoloniais, entendidas como opção epistemológica, compreendem que toda produção de conhecimento é situada, localizada, não só em referência a seu espaço territorial, mas “también [como] una

<sup>180</sup> DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*, p. 63.

<sup>181</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*, p. 88.

<sup>182</sup> Conforme MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Norte Lopes, p. 294. Disponível em <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf>

categoría, una construcción que resulta clave para la definición de las pertenencias.”<sup>183</sup> Por isso comecei minha narrativa expondo meu lugar de fala, quebrando desde então a concepção de neutralidade e objetividade, exigências hegemônicas de um conhecimento que se pretende científico.

Há de se atentar para o risco de os estudos descoloniais recaírem em um mero campo de estudo, corroborando a máxima das universidades consonantes com a ideologia de eficiência, produtividade e especialização de conhecimentos. Mignolo alerta que deveriam, os pensamentos críticos advindos das fronteiras, “se construírem como novos *loci* de enunciação e para a reflexão de que ‘o conhecimento e compreensão’ acadêmicos devem ser complementados pelo ‘aprender’ com aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais, de Rigoberta Menchú a Angel Rama.”<sup>184</sup> Reforça que os países do terceiro mundo produzem, sim, teorias, e não só cultura e folclore a serem estudadas como objeto<sup>185</sup> pelo primeiro mundo. É nesse sentido que traz à tona a utilização do termo “gnose” no lugar de epistemologia, uma vez que aquele estaria para além da produção cerrada nas academias e reconhece formas plurais de conhecimentos, incluindo a episteme, compreendida como conhecimento verdadeiro, e a gnose, como significante de conhecimento em geral. A cultura acadêmica passou a relacionar epistemologia a “práticas coloniais disciplinadas de investigação”, em contraposição a uma série de outros conhecimentos não sistematizados conforme os padrões da ciência moderna. Dessa forma, “gnosologia liminar” refere-se a uma posição crítica quanto à produção do conhecimento, em relação às teorias do centro, mas construída “a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais.”<sup>186</sup> Surge desde as histórias locais, é situado, mas não fica circunscrito ao local, uma vez que, crítico, emerge das fronteiras, da liminaridade de histórias distintas em conflito. Ao partir da diferença colonial, torna-se possível enxergar em quê os saberes subjulgados foram subalternizados pela colonialidade que, para Mignolo, é a face oculta da modernidade. A intenção é lançar luz sobre aspectos deixados à sombra pelo padrão colonial/moderno de poder,

---

<sup>183</sup> PALERMO, Zulma. Del pensamiento nacional a la opción descolonial: aportes desde el Cono Sur. Em: \_\_\_\_\_ (comp.). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2010, p. 33.

<sup>184</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*, p. 26.

<sup>185</sup> Analisarei de forma crítica a temática da pesquisa e da objetificação daquilo que se estuda no terceiro capítulo.

<sup>186</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*, p. 34.

aspectos os mais diversificados e ocorridos concomitantemente em lugares diferentes, suprimidos quando não subalternizados ou homogeneizados. O pensamento liminar constitui-se na fissura do imaginário do sistema-mundo colonial/moderno, desvelando os projetos globais “concebidos e impostos pela força ou pela sedução”<sup>187</sup>, ao mesmo tempo em que afirma uma outra história universal da correlação modernidade-colonialidade, certas condições históricas que estabelecem ligações entre as histórias locais. “É o conectivo, em outras palavras, que pode inserir a diversidade das histórias locais num projeto universal, deslocando o universalismo abstrato de uma história local, onde se criou e imaginou o sistema mundial colonial/moderno.”<sup>188</sup> A confusão propositada entre uma universalidade abstrata revelada como concreta é a aniquilação do distinto provocada pela colonialidade. Nas palavras de Mignolo, “a partir de una historia local, de particulares experiencias y formas de vida, trata de imponerse como universal.”<sup>189</sup>

A racionalidade erigida como o padrão de conhecimento universal afeta a forma de produzir conhecimento. Mignolo, em consonância com o peruano Aníbal Quijano, critica o “paradigma que enfatiza o caráter individual do sujeito cognoscente, suprimindo assim a dimensão intersubjetiva na produção de conhecimento.”<sup>190</sup> O sujeito que conhece, conforme a concepção criticada, tem de se enquadrar no modelo confeccionado pela racionalidade da epistemologia moderna para tal fim; deve conhecer seguindo as normas do padrão estabelecido para produção de conhecimento. Outro não é possível – é o nada, para a totalidade totalizante.

Além do ajustamento à moldura do *como* se produz conhecimento, também é preciso lançar mão da crítica ao “ponto zero” do sujeito conhecedor. Ao se ocultar, em posição que afirma neutralidade e objetividade, típicas do conhecer da racionalidade moderna, o lócus de enunciação faz-se válido para todos, universal portanto, já que não parte de lugar algum em específico: não revela um ponto de vista, pois não tem um – assim o diz.<sup>191</sup> Com isso se revela que todo saber nasce situado, possui um lugar de enunciação, um ponto de partida, premissas desde as quais se constrói e que o condiciona.

---

<sup>187</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*, p. 98.

<sup>188</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*, p. 135-136.

<sup>189</sup> MIGNOLO, Walter. Más sobre la “opción descolonial”, p. 7.

<sup>190</sup> MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*, p. 93.

<sup>191</sup> Conforme GROSFOGUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*, p.3 e seguintes.

O pensar desde as fronteiras permite reordenar a geopolítica do conhecimento estabelecida, denunciar a colonialidade do saber e enxergar novas perspectivas. Conforme assevera Walter Mignolo, trabalhar com a categoria sistema-mundo colonial/moderno permite pensar espacialmente (em seu sentido físico e imaginário), nas e a partir das margens, tendo em mente a diferença colonial, lócus de manifestação da colonialidade do poder. Da diferença colonial aflora o pensamento liminar/de fronteira como resposta ao hegemônico e à ordem universal unidirecional<sup>192</sup>; em outras palavras, como uma reação ao projeto eurocêntrico da modernidade, e que subsume/redefine a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno<sup>193</sup>. Aqui, a noção de diferença colonial é nevrálgica.

Nessa linha, “a filosofia da libertação surge na América Latina, no início dos anos 70, como um movimento filosófico a partir de um grupo de pensadores que, movidos pela situação de dependência injusta dos países latino-americanos, e, pela convicção de que para superá-la, havia a necessidade de uma filosofia libertadora, ainda que só isso não fosse suficiente.”<sup>194</sup> Trata-se do primeiro movimento a realizar a descolonização epistemológica situado na periferia mundial<sup>195</sup>, que “exige uma libertação da filosofia e uma filosofia de libertação”<sup>196</sup>, como um pensar que não se restringe à mera teorização, complementado por uma práxis na luta pela superação da dominação e condição dependente do povo latino-americano. Busca-se, desde o início do movimento cujo objetivo se prolonga até os dias de hoje, uma filosofia *nossa*, autêntica; “una intervención ético-política en la geopolítica del conocimiento”<sup>197</sup>, desmascaradora do universalismo da filosofia européia hegemônica. Inicia o processo de libertação filosófica o “reconhecimento da dignidade de outro discurso”. O outro, considerado

<sup>192</sup> Conforme MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*.

<sup>193</sup> GROSFUGUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*, p. 18

<sup>194</sup> LUDWIG, Celso. *Filosofia da libertação*. Verbete. Material distribuído na disciplina de “Filosofia do Direito”, ministrada pelo autor no curso de Direito diurno, na Universidade Federal do Paraná, no ano de 2003, p. 1.

<sup>195</sup> Conforme ORTIZ, N. L. Solís Bello; ZÚÑIGA, J. e outros. La filosofía de la liberación. Em: DUSSEL, ; MENDIETA, ; BOHÓRQUEZ, . *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos, p. 399-400. Há certa dissonância quanto à autoria da utilização da expressão “filosofia da libertação”. Remeto a DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*. Historia mundial y crítica, p. 479-482.

<sup>196</sup> LUDWIG, Celso. *Filosofia e pluralismo*, p. 119.

<sup>197</sup> MIGNOLO, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Introducción, p. 26.

em sua alteridade – concretamente o pobre oprimido, a mulher dominada, o indígena, o negro<sup>198</sup> – tem extrema importância nessa tarefa epistemológica descolonial, pois é a partir dele, revelado pela abertura proporcionada pelo que se situa na fronteira, que se iniciará o método adequado para compreensão e transformação da realidade. Um segundo momento do percurso de libertação filosófica debruça-se sobre a situação de dependência, em especial quanto aos países latino-americanos, processo que rendeu frutos em diversos campos do saber (teologia, pedagogia, sociologia, antropologia, psicologia, e a filosofia da libertação). A internacionalização do diálogo acerca da libertação comporia o cenário de um terceiro momento, a partir dos anos 1980.

Para Euclides Mance, “não se trata, portanto, de uma originalidade que rompa com a tradição filosófica mas, pelo contrário, de uma originalidade que sabe filosofar criticamente sobre a própria tradição e sobre a realidade histórica em que tal reflexão se atualiza.”<sup>199</sup>

As críticas que se dirigiram à filosofia da libertação exigiram a busca de maior precisão, maturidade; para Enrique Dussel, avançou-se na proposta dessa vertente filosófica principalmente pela releitura da obra marxiana, mas também não se pode aviltar a necessidade de se voltar atenção a temas urgentes negligenciados, como a pedagogia (menciona Paulo Freire), a erótica etc.<sup>200</sup>

Com Alejandro Caldera, afastam-se algumas críticas que podem vir em direção a uma filosofia que se adjetiva como latino-americana, como a de que a abordagem conceitual seria inadequada, já que o fundamento de tal crítica considera a universalidade do ser e da própria filosofia. Falar em uma filosofia latino-americana significaria “uma forma de autocolonialismo, pois tais seriam os efeitos produzidos pela não-participação no desenvolvimento do pensamento universal e, conseqüentemente, pela provincialização do trabalho intelectual e

---

<sup>198</sup> Diferentemente da posição de Mignolo, não acredito referir-se a “certa retórica oligárquica dominadora da época” o fato de Enrique Dussel situar em um plano mais concreto quem é o outro em abstrato. Ao mencionar *um* negro ou *um* índio, *uma* mulher, está-se enfatizando o fato de que a opressão incide sobre sujeitos reais, em seu modo de vida como realidade concreta. Essa é minha crítica à crítica de Mignolo a Dussel em: MIGNOLO, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Introducción, p. 29.

<sup>199</sup> MANCE, Euclides. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. Em: *Revista Libertação – Liberación* (nova fase). Curitiba: Instituto de Filosofia da Libertação, ano I, n. 1, 2000, p. 59.

<sup>200</sup> DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*. História mundial y crítica, p. 481. Sobre as teorias de libertação, ver também: PAZELLO, Ricardo Prestes. *A produção da vida e o poder dual do pluralismo jurídico insurgente: ensaio para uma teoria de libertação dos movimentos populares no choro-canção latino-americano*. Florianópolis: CPGD/UFSC (dissertação), 2010, em especial o capítulo 3.

filosófico.”<sup>201</sup> Creio já ter deixado esclarecida a necessidade de uma produção teórica que assuma seu lócus de enunciação, que seja situada, datada, explicitamente historicizada; em suma, que demonstre seu ponto de partida. Por outro lado, não se pretende elaborar uma filosofia *para* a América Latina ou os latino-americanos especificamente, pois se busca uma perspectiva e alternativa de crítica *universal* – e entenda-se-a aqui não como uma racionalidade universalizante, mas como uma reflexão crítica e de totalidade, questionadora da filosofia hegemônica, esta sim universalizante.

Não se trata de, como em um ato xenófobo, negar as contribuições das teorias européias ou estadunidenses. Trata-se, contudo, de enxergá-las criticamente, melhor explicado nas palavras de *Paulo Freire*: “as soluções importadas devem ser reduzidas sociologicamente, isto é, estudadas e integradas num contexto nativo. Devem ser criticadas e adaptadas; neste caso, a importação reinventada ou recriada. Isto já é desalienação, o que não significa senão autoavaliação”.<sup>202</sup> As teorias produzidas no centro, de viés crítico, “necessitam ainda ser enriquecidas, matizadas e coloridas pelos condicionadores econômicos, históricos e culturais de cada região e localidade [colombianas, no original, mas isso se faz válido também para o Brasil], o que viria a ser uma maneira própria de ver e entender, em seu conjunto, nossos atuais conflitos e a natureza de nossa sociedade dependente e explorada”.<sup>203</sup>

A crítica descolonial coloca-se, em sentido mais amplo, sobre a criação de hierarquizações estabelecidas com a colonialidade. Afeta todos os domínios, e reproduz-se o tempo todo<sup>204</sup>; estrutura toda a organização social. Tais hierarquizações são plurais e coexistem no mesmo espaço sócio-temporal, o que quer dizer que elas não crescem às estruturas econômico-políticas do sistema-mundo capitalista – são dela parte constitutiva. O porto-riquenho Ramón Grosfoguel afirma que é necessário superar a dicotomia economia *versus* cultura, na medida em que os estudos que advém dessas áreas comumente apregoam para si a determinação sobre os demais planos de análise. Na medida em que as

<sup>201</sup> CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise*: pela filosofia latino-americana. Tradução de Orlando dos Reis. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 27.

<sup>202</sup> FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. 3. ed. Tradução de Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 36.

<sup>203</sup> BONILLA, Victor D.; BORDA, Orlando Fals e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*. 2. ed. São Paulo: editora Brasiliense, 1985, p. 155

<sup>204</sup> Conforme QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. *Americanity as a concept*, p. 3.

hierarquias são integradas em uma estrutura heterogênea e enredada, é preciso reconhecer tanto as divisões sociais estruturadas em classes, ou conforme a divisão internacional do trabalho, quanto as classificações advindas das hierarquizações étnico-raciais (tese central em Aníbal Quijano, conforme se verá adiante), de homens sobre mulheres, do heterossexualismo, as epistêmicas e lingüísticas e assim por diante. Deve-se em parte, ainda segundo Grosfoguel, a um legado do saber ocidental, ao liberalismo do séc. XIX, a segmentação do conhecimento em domínios autônomos, que divide as ciências das humanidades e determina a oposição entre estudos econômicos e os culturais. O porto-riquenho, acompanhando Wallerstein, aduz à compreensão do sistema capitalista como um sistema histórico em que se integram processos tanto econômicos quanto culturais e políticos, no qual suas interrelações garantem a coesão do sistema.

## **2.2      *Manifestações do padrão global de poder nos eixos raça/etnia, controle do trabalho e gênero***

Na tentativa de superar as limitações das abordagens que enfatizam causas determinantes específicas – uma de matriz econômica, a outra, culturalista – busco esboçar uma análise em que a divisão dos campos é mais didática do que submetida à oposição infra/superestrutura. Tendo em mente que isso se deve em parte à segmentação do conhecimento que procedeu ao século XIX, sob influência do liberalismo, visa-se à descolonização de tais concepções, na tentativa de demonstrar que o capitalismo e a formação de um padrão global de poder são processos históricos, sistematizados em uma rede integrada de processos econômicos, políticos, culturais. É o enredamento de tais elementos que possibilitam a composição do sistema.<sup>205</sup>

O peruano Aníbal Quijano enxerga um processo de “re-identificação histórica” das diversas regiões e povos do mundo incorporados ao sistema que estava a se constituir com a expansão e domínio europeus. Criaram-se novas “identidades geoculturais”, determinadas, entre outros fatores, mas especialmente, pela colonialidade do poder.<sup>206</sup> Estabelece-se um binarismo entre o padrão

<sup>205</sup> Seguindo a linha de Ramón GROSFOGUEL em “*Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*”.

<sup>206</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 236 e seguintes.

moderno/ocidental em comparação ao não-europeu, onde figuram presença-ausência e completude-incompletude de um e de outro lado.<sup>207</sup> Assim se constituiu o Oriente, única alteridade do Ocidente, enquanto índios e negros foram criados como mesmo, subsumidos pelo processo desencadeado pela colonização da América – ela própria, primeira criação identitária do sistema-mundo colonial/moderno. Índios, assim denominados por acharem os europeus que chegavam às Índias Orientais, foram simplesmente diminuídos na sua heterogeneidade e classificados, componentes das diferentes etnias que cultivavam modos de vida absolutamente distintos umas das outras, como índios. Da mesma forma, negros, considerados como categoria, também foram inventados e homogeneizados, mesmo falando diferentes línguas, possuindo distintas culturas, detentores de religiosidades diversas. Do centro de onde emanavam essas identidades advinha também o controle das relações intersubjetivas estabelecidas que se articulavam em uma única ordem global. O poder hegemônico europeu passou a controlar todas as subjetividades, culturas, produção de conhecimento, trabalho; enfim, conjugou todo o mundo sob seu controle. Na sistematização de Quijano, o processo de formação dessa ordem global pode ser exposta da seguinte forma: primeiramente, os povos colonizados foram expropriados na medida de sua valia para o desenvolvimento do capitalismo centrado na Europa; em seguida, foram reprimidas as distintas formas de produção de conhecimento, de sentido, simbologias dos colonizados com bastante violência, subjugando as culturas desses povos, apagando sua memória – a repressão foi menos brutal com relação à Ásia, considerada como outro, o que possibilitou o resguardo de sua herança de modo mais preservado. Em terceiro lugar, seguindo uma lógica utilitarista, obrigaram os povos colonizados a aprender aquilo que fosse conveniente para a manutenção da dominação.<sup>208</sup> A experiência exitosa de reproduzir o domínio europeu fez surgir um forte etnocentrismo como rasgo comum às descobertas imperiais, fundamentado e justificado na classificação da população mundial seguindo um critério de *raça*, depois da América. A articulação do fenômeno etnocêntrico quanto às colonizações e a classificação racial do mundo auxilia a enxergar o porquê de os europeus considerarem-se superiores e, acima de tudo, argumentando que isso é *natural*.

---

<sup>207</sup> COSTA, Sérgio. *Muito além da diferença*: (im)possibilidades de uma teoria social pós-colonial, p. 4.

<sup>208</sup> Baseada na formulação de QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 236-237.



O martinicano radicado na França, atuante na revolução de independência da Argélia Frantz Fanon também ressalta a *raça* como categoria fundamental da divisão do mundo com a colonização. “Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal *raça*.”<sup>209</sup> Nas sociedades coloniais, o *apartheid* instaurado representa uma modalidade da segmentação do mundo colonial, que se divide em lugares do colonizador e lugares do colonizado, perceptível na divisão em zonas da sociedade colonial. “A primeira coisa que o indígena [africano] aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites.”<sup>210</sup>

DuBois expressa a subjetividade retalhada do negro na sociedade estadunidense mesmo no período pós-colônia: “com um jeito um tanto hesitante aproximaram-se de mim, olham-me com curiosidade ou compaixão e então, em vez de perguntarem diretamente: Como é a sensação de ser um problema?, dizem: Na minha cidade, conheço um excelente homem de cor [...]. Então me ocorreu, com uma certa urgência, que eu era diferente dos outros; ou talvez semelhante no coração, na vida e nos anseios, mas isolado do mundo deles por um imenso véu. [...] as palavras pelas quais eu ansiava, com todas as brilhantes oportunidades que encerravam, eram deles e não minhas.”<sup>211</sup>

O negro, conforme DuBois, enxerga o mundo de segunda mão – uma visão que só permite enxergar a si a partir do outro.

É uma sensação estranha essa *consciência dupla*, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe. A história do negro americano é a história desta luta – este anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir sua dupla individualidade em um eu melhor e mais verdadeiro. Nessa fusão, ele não deseja que uma

<sup>209</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 29.

<sup>210</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 39.

<sup>211</sup> DU BOIS, Willian Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, p. 52-53.

ou outra de suas antigas individualidades se percam. [...] Ele simplesmente deseja que alguém possa ser ao mesmo tempo Negro e americano sem ser amaldiçoado e cuspidor por seus camaradas, sem ter as portas da Oportunidade brutalmente batidas na cara.<sup>212</sup>

Os negros nos Estados Unidos vivem, segundo Du Bois, uma contradição de objetivos, ao buscarem, ao mesmo tempo, escapar do desprezo dos brancos pelo trabalho que realizam – inferiorizados, comumente –, ao mesmo tempo em que precisam a ele se submeter para sobreviver e sustentar sua família. Essa duplicidade aniquila a subjetividade do negro, que sente a violência da pobreza e do preconceito racial, juntas.

Quijano denuncia as diferenças naturalizadas entre Europa e não-europa surgem como um dos mitos fundacionais da versão eurocêntrica da modernidade. Aos poderes da natureza é atribuída a construção de diferenças que em realidade se constituíram historicamente, pelo padrão de poder global.

A ideologia assimilacionista está inculcada no imaginário brasileiro. “Mestiço é que é bom” – é a denúncia de Darcy Ribeiro ao processo velado de branqueamento da população brasileira. O país da democracia racial, ou do mito das três raças, onde convivem pacificamente o negro, o índio e o branco, misturando-se entre si, desde os tempos da colonização (há até quem diga que o colonizador português não tinha preconceito porque se deitava com as índias e escravas negras!), essa é a ideologia hegemônica instaurada no Brasil e difundida nos meios acadêmicos e para além deles. Não posso concordar, tampouco deixar de criticar, com o que disse Manoel Bomfim a respeito disso. Mesmo que em defesa do povo brasileiro, noção também aduzida por Darcy Ribeiro ao afirmar que nos devemos encarar como um “povo novo”, resultado do cruzamento de várias matrizes étnicas, a mestiçagem – forçada pela violência do branco conquistador sobre as mulheres não-brancas, em aparente (e somente aparente) respeito às mulheres brancas<sup>213</sup> – deve ser vista como manifestação de um poder opressor. “O português foi o mais humano

<sup>212</sup> DU BOIS, Willian Edward Burghardt. *As almas da gente negra*, p. 54. Grifei.

<sup>213</sup> Segundo STOLKE, Verena. O enigma das intersecções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. Em: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis p. 34. Voltaremos a abordar esse assunto adiante, mas deixamos desde já enunciado o entrelaçamento das categorias “raça” e “gênero”.

dos colonizadores porque foi o que mais cruzou”<sup>214</sup>, disse Bomfim. Não nego a importância da contribuição teórica desse pensador brasileiro que buscava ressaltar a necessidade de se afirmar uma identidade própria do povo brasileiro e, mais, dismantelar as concepções científicas que apregoavam a superioridade genética das raças puras. O Brasil, país onde ocorrera forte miscigenação, não poderia, para Bomfim, ter seu povo inferiorizado pelas marcas das distintas etnias que o compuseram (e outras tantas que o compõem). A argumentação de que as causas para a mistura estariam centradas na ausência de preconceito omite a opressão sofrida por séculos pelos indígenas, negros e seus descendentes. Além de favorecer a permanência de um relato histórico inventado pelo discurso dominante – e opressor –, esconde a classificação social racializada, racista, pela não refutação de um poder hierarquizante com base em critérios de raça. Afastou, é certo, as teses centradas na superioridade da pureza racial de fundo evolucionista, tão em voga à época em que desenvolvia suas teorizações, como do então aclamado francês conde de Gobineau, as quais serviam para justificar o quanto países miscigenados como o Brasil precisavam de ajuda de outros países de maioria anglo-saxã ou ariana. “Daí” – como se não bastasse – “a crença na necessidade de a massa ser tutelada pela elite”<sup>215</sup>, e ainda fator em que residia a explicação para o atraso brasileiro – claro, o subdesenvolvimento brasileiro, nossa economia dependente, a cultura homogeneizada se explica não por causa do barbarismo que se perpetua até os dias de hoje por parte de um poder racista, colonialista, patriarcal, capitalista etc., mas da indolência natural nossa, própria de nossa biologia... Nesse ponto, estou com Bomfim, que enfrentou tais teorias dominantes na época – e que contaminaram inclusive grandes nomes como Nina Rodrigues e Euclides da Cunha – e que, talvez por causa disso, sua obra tenha ficado às margens, recolhida ao ostracismo, por 50 anos. Faltou, contudo, reconhecer, o que vejo como imprescindível para potencializar a força do povo brasileiro, o tratamento desigual conferido aos indígenas e aos africanos nas raízes de nossa constituição.

Cabe também o alerta de Kabengele Munanga sobre o processo de unificação da nação brasileira, completamente antidemocrático e com viés assimilacionista. “A idéia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de

<sup>214</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América*, p. 108.

<sup>215</sup> ALVES FILHO, Aluizio. *Manoel Bomfim: combate ao racismo, educação popular e democracia racial*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 34.

unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatistas, inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária.”<sup>216</sup> Crítica posicionamentos enunciados por Darcy Ribeiro em “O povo brasileiro”, em especial pelo brasileiro permitir a interpretação, em algumas passagens, de ter como valor positivo a integração desse povo novo, constituído da mistura que resultou em uma nova identidade, mas que fora fruto de uma expectativa traduzida em política de branqueamento da população. Disse Darcy: “essa ideologia integracionista encorajadora do caldeamento é, provavelmente, o valor mais positivo da conjunção inter-racial brasileira. Não conduzirá, por certo, a uma branquização de todos os negros brasileiros na linha das aspirações populares – afinal, racistas, porque esperam que os negros clareiem, que os alemães amoremem, que os japoneses generalizem seus olhos amendoados –, mas tem o valor de reprimir antes a segregação que o caldeamento.”<sup>217</sup> Munanga assevera que considerar tal fato como positivo aproxima-se ideologicamente do mito da democracia racial. É preciso estar atento, diz ele, ao processo provocado pela chamada cultura nacional, que

inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social.<sup>218</sup>

A ideologia assimilacionista desarticula o movimento negro. Analisarei mais adiante a necessidade de articulação das lutas em torno de uma unidade, mas isso não significa perder a dimensão de

<sup>216</sup> MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira, p. 445.

<sup>217</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 238.

<sup>218</sup> MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira, p. 446.

particularidade de cada causa; em outras palavras, se é necessário união dos oprimidos de todo gênero para a utopia de transformação radical da realidade como tática de luta, isso serve justamente para possibilitar a existência da diversidade, sem perder a relativa autonomia de cada questão justamente porque não se desconsidera a heterogeneidade do poder que oprime.

Da mesma forma, não se pode falar em um preconceito “pior” ou “melhor”, em referência às distinções entre a manifestação do preconceito no segregacionismo estadunidense, por exemplo, e o assimilacionismo brasileiro. Não há racismo pior ou melhor! Cada um possui formas dinâmicas diversas de como recaem sobre as vítimas, o que influencia no modo com que reagem. Se por um lado o racismo brasileiro não cria uma “linha de cor”, como o estadunidense, por outro este permitiu maior identificação interna entre os grupos segregados e acabou por fortalecer a luta com solidariedade entre os seus, sem paternalismos, conforme avalia Munanga.

Além disso, “como acreditar numa suposta harmonização quando o biológico e o social não se conjugam? No Brasil, apesar do conteúdo integrador e assimilacionista defendido por Darcy, os mestiços constituem, pela sua importância numérica, a categoria social mais excluída e mais discriminada. Basta olhar a cor das vítimas do Carandiru, de Vigário-Geral e da Favela de Diadema para nos convenceremos disso.”<sup>219</sup>

Tendo tais considerações em mente, parecem de suma importância os alertas de Kabengele Munanga, na medida em que ainda não há entre os brasileiros uma identidade conscientemente mestiça desprovida de sinais racistas. É claro que a ideologia de pureza racial, já contestada por Manoel Bomfim, é sinal pernicioso da existência de racismo; contudo, nunca houve um só país em que se efetivasse tal ideal, sobretudo no Brasil.

Confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade, cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável. Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a

---

<sup>219</sup> MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira, p. 451.

identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações de poder.<sup>220</sup>

A configuração dos mecanismos racistas no Brasil dificulta a percepção de sua existência – daí a propagação livre e solta, inclusive e principalmente por intelectuais que se utilizam dessas premissas como fortalecimento de sua postura político-ideológica, de mitos como o da democracia racial entre nós. Darcy afirma que os brasileiros possuem um forte preconceito de classe, o que constituiria mecanismo mais segregador de ricos para um lado e pobres para outro – estes marginalizados – do que entre brancos e negros, que devido aos ideais assimilacionistas serviria mais para integrar do que segregar.<sup>221</sup> Contudo, insisto: apesar de maior permeabilidade da barreira racial, somente quando o problema do racismo for tratado com a devida importância como fenômeno com relativa autonomia (valem aqui as considerações acerca da totalidade e das expressões heterogêneas do poder já mencionadas principalmente a partir de Aníbal Quijano), sem ser absorvido pelas teorizações acerca das relações econômicas, torna-se possível enxergar a questão com maior lucidez e pensar em estratégias de luta. Ilka Boaventura Leite atesta que é preciso reconhecer as diferenças, dar vez às especificidades, resgatar histórias e trabalhar a memória daqueles que foram sufocados e negados pelo ideal da miscigenação.<sup>222</sup> Isso é senão a afirmação da alteridade, que não precisa ir ao plural – das alteridades – porque já carrega consigo necessariamente esse significado.

Vale tecer mais algumas críticas às teorias evolucionistas. Segundo elas, a história da humanidade teria uma única direção, “toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização.”<sup>223</sup> Aí está o fundamento de muitas das teorias filosóficas da modernidade, as quais já mencionei anteriormente, base dos empreendimentos coloniais. “Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto.”<sup>224</sup> Isso está, de certa forma, apesar da necessidade de se ressaltar o valor da obra de Darcy Ribeiro, presente em suas

<sup>220</sup> MUNANGA, Kabengele. *Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira*, p. 453.

<sup>221</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 228-241.

<sup>222</sup> Conforme LEITE, Ilka Boaventura. *O mito das três raças repaginado*.

<sup>223</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: ESCA, 1990, p. 133.

<sup>224</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, p. 133.

formulações. Apesar do teor crítico de seu pensamento, e de concordar em muito com suas formulações teóricas, é preciso tomar com cuidado algumas de suas concepções como “escala de evolução cultural”, ou atraso dos indígenas com relação aos europeus por não deterem as técnicas do armamento de fogo. Reconhecer a coexistência de tempos distintos em um mesmo espaço temporal é necessário para revelar a heterogeneidade do humano neste mundo. Por que classificar como atrasados povos que não se preocuparam em desenvolver técnicas de armamentos de guerra, se o que precisavam era do “domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*”? A capacidade de satisfação das necessidades em um determinado meio é que deveria servir de parâmetro para se referir a uma sociedade como superior ou inferior; e nisso, assevera Pierre Clastres, as populações originárias da América não deixavam em nada a desejar. A colonialidade do poder manifesta-se aí novamente ao classificar povos não-europeus de atrasados, em remissão ao passado, já que se redefiniu inclusive o tempo com a conformação do sistema-mundo, e o inferior fica ligado, segundo essa ótica, ao primitivo.

O suposto “encontro entre mundos”, contato pacífico estabelecido entre povos distintos no processo de conquista, tem que ser desmistificado. Na realidade, tratou-se de mundos que se enfrentaram.<sup>225</sup> Já aportei à análise de Enrique Dussel sobre quão desigual foi a relação entre as populações autóctones da América e os conquistadores europeus, o mesmo valendo para a colonização da África. Não houve troca mútua, aprendizado recíproco, nem convivência harmoniosa, mas violento processo de inferiorização e opressão de comunidades inteiras sob julgo europeu. Os casos de apadrinhamento de escravos e escravas negras pelos senhores dos engenhos, famosos exemplos que poderiam servir para deslegitimar o que estou a argumentar, corroboram a tese com a qual coaduno mais como exceção que vem a confirmar a regra. A recepção pela cultura do povo novo em gestação de algumas características do *ethos* originalmente indígena ou afro reflete a resistência do modo de vida desses sujeitos oprimidos, sujeitos sim, não apassivados, mas violentamente oprimidos – isso é que não se pode negar – durante a colonização, pela matriz de poder colonial, e ainda hoje, pela reordenação dessa estrutura de poder que continua a hierarquizar e subsumir modos de vida distintos.<sup>226</sup>

<sup>225</sup> Conforme RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, em especial o capítulo 2 da parte I.

<sup>226</sup> Para perceber ao invés de Themis, Xangô, em estudo detalhado sobre a religiosidade afro-brasileira como expressão da criatividade frente à subalternização, ver HOSHINO, Thiago.

Exerceu importante papel de difusão do ideário da democracia racial a conhecida e renomada obra de Gilberto Freyre. Se o povo se mistura sem pudores, fazendo da nação brasileira uma composição de maioria mestiça, como explicar o fato de bastar olhar para a realidade e enxergar – apesar de valer aqui a ressalva de Ilka Boaventura Leite: “os ‘fatos falam por si’, mas é claro, somente para quem quer considerá-los”<sup>227</sup> – que mesmo assim, ou apesar disso, a classificação social seja racista? O “Canto das três raças”, composição de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro, especialmente conhecida na voz de Clara Nunes, ressalta o canto de dor das gentes feridas pelo processo de formação do Brasil:

Ninguém ouviu / Um soluçar de dor / No canto do Brasil  
 Um lamento triste / Sempre ecoou / Desde que o índio guerreiro / Foi pro cativeiro / E de lá cantou  
 Negro entoou / Um canto de revolta pelos ares / No Quilombo dos Palmares / Onde se refugiou  
 Fora a luta dos Inconfidentes / Pela quebra das correntes / Nada adiantou  
 E de guerra em paz / De paz em guerra / Todo o povo dessa terra / Quando pode cantar / Canta de dor  
 E ecoa noite e dia / É ensurdecedor / Ai, mas que agonia / O canto do trabalhador  
 Esse canto que devia / Ser um canto de alegria / Soa apenas / Como um soluçar de dor

O colonizador português deitava-se com a índia e com a negra. Mas isso está muito, muito longe de significar que esse fato ocorria pela ausência de preconceito! Deixo a questão sobre o controle dessas mulheres vítimas de violências diversas, entre elas a sexual, para momento posterior do trabalho e busco agora centrar a análise à racialização do padrão de poder que estava a se constituir então.

Se as formas de manifestação do racismo entre nós se diferenciam das estadunidenses, por exemplo – muito mais segregacionistas a olhos nus –, não quer dizer que inexistam, ou sejam

---

Òrisá Láaré: por uma iconografia jurídica afro-brasileira. Curitiba: curso de Direito/UFPR (monografia), 2010.

<sup>227</sup> LEITE, Ilka Boaventura. *O mito das três raças repaginado*. Disponível em <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/mito%20das%20racas.htm>.



“melhores”. Não são “de marca”, mas “de origem”, segundo a classificação de Ribeiro, uma vez que

recai sobre uma pessoa na proporção de seus traços racialmente diferenciadores e implicitamente incentiva a miscigenação, porque aspira ‘branquear’ toda a população. Trata-se, sem dúvida, de um preconceito racial, porque a sociedade só admite os negros ou indígenas como futuros mestiços, rechaçando seu tipo racial como ideal do humano. Mas se trata de um preconceito especial que discrimina o fenótipo negro e o indígena por não estar ainda diluído na população majoritariamente mestiça, cujo ideal de relações interraciais é a fusão.<sup>228</sup>

José Carlos Mariátegui elabora análise sobre a “questão do indígena” no Peru e afirma que está centrada no regime de propriedade de terras, os *gamonales*, sucessor do feudalismo que o peruano afirma ter existido como base da economia antecedente à capitalista. Vale aqui um breve parêntese para expor debate acalorado na esquerda e nas ciências sociais brasileiras. Não à toa, Mário Maestri, ao discorrer sobre tal polêmica, considera a obra de Jacob Gorender “O escravismo colonial” como responsável por uma “revolução copernicana” nesse debate. Segundo Maestri, “a hegemonia stalinista sobre o marxismo e o movimento operário ensejara que as sociedades extra-européias fossem necessariamente enquadradas em um dos estágios da linha interpretativa marxiana do desenvolvimento europeu – comunismo primitivo-escravismo clássico-feudalismo-capitalismo-socialismo”<sup>229</sup> –, o que teria se transformado em política oficial implementada em 1928 pelo VI Congresso da Internacional Comunista. Gorender, com a referida obra, lançada em 1978, teria defendido o caráter escravista colonial da sociedade brasileira, afastando as teorias de que teria vigorado aqui o feudalismo durante o regime colonial. Coaduna com essa posição Darcy Ribeiro, ao classificar o sistema como colonial-escravista, em contrapartida a uma formação mercantil-salvacionista<sup>230</sup>.

<sup>228</sup> RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986, p. 17.

<sup>229</sup> MAESTRI, Mário. *O escravismo colonial: a revolução copernicana de Jacob Gorender* (primeira parte). Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/035/35maestri.htm>, p. 6.

<sup>230</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*, p. 286.

Mas estava a falar sobre a questão indígena em Mariátegui. O “problema do índio” precisa necessariamente ser considerado em suas raízes econômico-sociais, afastando as teorias com base em explicações étnicas (naturalização da inferioridade), morais, religiosas ou pedagógicas, como já vimos, em moda no início do século XX. “O *gamonalismo* inevitavelmente invalida toda lei ou ordenamento de proteção indígena. O fazendeiro, o latifundiário, é um senhor feudal. Contra sua autoridade, favorecida pelo ambiente e pelo hábito, a *lei escrita é impotente*.”<sup>231</sup> O poder do *gamonal* é indiferente à administração, às legislações, uma vez que a estrutura econômica dita a prática.

Com Aníbal Quijano, observa-se que a questão das “classes sociais” têm sido negligenciada dos cenários políticos e intelectual. Jogaram o menino com a água suja do banho, afirma. A imposição do capitalismo neoliberal e de um pensamento único, a partir dele, faz sentir os reflexos no tratamento dessa temática, em especial após a derrota dos movimentos conflitantes com o capitalismo desde os anos 1980. No entanto, é de se atentar à hipótese mais provável para o abandono dessa categoria, que provavelmente teria sido o “espartilho intelectual” a que fora conduzido pela vertente hegemonizada mundo afora do materialismo histórico. Tal vertente transformara uma categoria histórica em algo estático, fato consumado em basicamente três momentos:

[primeiro], a constituição do materialismo histórico nos finais do século XIX, como um produto da hibridação marxo-positivista, no tardio Engels e nos teóricos da Social-Democracia europeia, especialmente alemã, com amplas e duradoiras reverberações entre os socialistas de todo o mundo. [Segunda], a canonização da versão chamada marxismo-leninismo, imposta pelo despotismo burocrático estabelecido sob o estalinismo a partir de meados dos anos 20. Finalmente, a nova hibridação desse materialismo histórico com o estruturalismo, especialmente francês [menciona a influência de Althusser], depois da Segunda Guerra Mundial.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, p. 55. Grifei.

<sup>232</sup> QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 101.

A vertente do materialismo histórico é uma das distorções da herança teórica de Marx que se fez crer homogênea, impondo uma visão própria da leitura da teoria marxiana, conforme assevera Quijano. “Enquanto [no materialismo histórico] as classes sociais são ocupantes de um género de nichos estruturais onde as pessoas são colocadas e distribuídas em função das relações de produção, em Marx trata-se de um processo histórico concreto de classificação das pessoas.”<sup>233</sup> Daí que a elaboração de Quijano seja uma leitura da teoria marxiana do processo de disputa entre grupos e indivíduos em que um submete outro pelo controle do trabalho e recursos de produção, da mesma forma que as relações de produção aí ensejadas sejam estabelecidas pelo mesmo processo histórico de gentes concretas, resultado das lutas entre elas e das classificações advindas. É, pois, uma determinação histórica. Vai, contudo, para além de Marx e das concepções eurocêntricas, na medida em que identifica a base em que foi construída, ou seja, em terreno europeu e conforme as experiências européias – lembrando que toda teorização é situada no espaço-tempo – e, além disso, aduz que recai em um reducionismo por se referir apenas a um dos meios de poder, qual seja, o controle do trabalho e seus recursos e produtos.

Enquanto elaborava-se a teoria das classes sociais lá, aqui a idéia que se tinha, a partir da dualidade já construída entre europeu e não-europeu, era a de um pré-capitalismo, na configuração da linha histórica em que a Europa é a culminação do desenvolvimento humano. Da mesma forma, a diferença estabelecida por essa dualidade é natural, assim como natural era a caracterização dos “‘povos sem escrita’ do século XVI, para a dos ‘povos sem história’ do século XVIII e XIX, ‘povos sem desenvolvimento’ do século XX e, mais recentemente, ‘povos sem democracia’ do século XXI.”<sup>234</sup> Não à toa, a divisão científica corrobora o binarismo, afirmando ser “sociologia” a ciência que estuda os europeus e “etnografia” a que estuda os não-europeus.

Mas é insuficiente dizer que é necessário historicizar os estudos sobre classes sociais. Para Quijano, o essencial é a questão do poder na história da classificação social. “O conceito de classificação social, nesta proposta, refere-se aos processos de longo prazo nos quais os indivíduos disputam o controle dos meios básicos de existência social e de cujos resultados se configura um padrão de distribuição do poder centrado em

<sup>233</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social, p. 106.

<sup>234</sup> GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 5.

relações de exploração/dominação/conflito entre a população de uma sociedade e numa história determinada.”<sup>235</sup> A classificação social diz sobre os lugares e papéis dos indivíduos nos diferentes meios de existência social, conforme as relações de poder neles estabelecidos. Chega-se ao argumento central de Aníbal Quijano no tocante à classificação social: ela é ditada pela distribuição do poder entre as pessoas em uma sociedade, e determina as relações entre elas, bem como suas diferenças sociais. As características possíveis de ser observadas empiricamente não são mais que resultado das referidas relações de poder. Aí está colocada a natureza da classificação social.

O trabalho é a instância do capitalismo mundial que é central e permanente na estruturação das relações de dominação/exploração/conflito<sup>236</sup>. Ricardo Antunes cunhou a expressão “classe-que-vive-do-trabalho”<sup>237</sup> como categoria que expressa o sentido atual da classe trabalhadora hoje. Estão englobados na categorização de Antunes tanto os trabalhadores produtivos quanto os improdutivos, os que participam da valorização do capital e aqueles que trabalham majoritariamente nos setores de serviços, sem produzir diretamente mais-valia.

Mas a exploração não tem lugar sem a atuação da dominação salvo em raras exceções. Articularam-se, em torno do capital e do mercado mundial, com a constituição das Américas e o novo padrão de poder global, todas as formas de controle do trabalho, seus recursos e produtos. A relação capital-salário envolveu a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário.

Em tal contexto, cada uma dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos. Todas eram histórica e sociologicamente novas. Em primeiro lugar, porque foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Em segundo lugar, porque não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si.

<sup>235</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 112-113.

<sup>236</sup> Conforme QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*, p. 92 e seguintes.

<sup>237</sup> ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999, p. 101-118.

Configuraram assim um novo padrão global de controle do trabalho, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente. [...] seu movimento histórico dependia desse momento em diante de seu pertencimento ao padrão global de poder. Em terceiro lugar, e como consequência, para preencher as novas funções cada uma delas desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais.<sup>238</sup>

A hegemonia do capital no novo sistema de exploração constituído é que o caracteriza como capitalista, desde o início de sua formação.<sup>239</sup> Entretanto, não é por constituir o eixo articulador desse padrão de poder – o que garante o movimento do conjunto de elementos heterogêneos, descontínuos e até conflituosos – que este meio em particular é o determinante, conforme uma só lógica, em sentido unidirecional, ou unilinear, de toda a estrutura do poder.

Modernidade não é um conceito que faz referência apenas à subjetividade – com o ego individual, novas relações intersubjetivas entre as gentes integradas no sistema-mundo que se constitui – mas também a novas relações materiais: altera todos os âmbitos da existência social, diz Quijano. É ambígua e contraditória: ao mesmo tempo em que submetia todos os processos sociais às relações de dominação e exploração – intentava –, proporcionava o conflito de interesses pela orientação desses processos. Gerou um horizonte de libertação, sua faceta emancipatória, que é aquela a partir da qual avança uma proposta *transmoderna*, que vá para além da modernidade. Nesse sentido, a versão da história eurocêntrica em que se desenvolveria unilinearmente formas de trabalho e seu controle, do considerado pré-capital ao capital, precisa ser desmantelada.

Reciprocidade, escravidão, servidão e produção mercantil independente são todas percebidas como uma sequência histórica prévia à mercantilização de forças de trabalho. O fato é, contudo, que na América elas não emergiram numa sequência histórica unilinear; nenhuma delas foi mera extensão de antigas formas pre-

<sup>238</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 230.

<sup>239</sup> Conforme QUIJANO, Aníbal. Os fantasmas da América Latina, p. 67 e seguintes.

capitalistas, nem foram tampouco incompatíveis com o capital. Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos.<sup>240</sup>

As diversas formas de trabalho mencionadas foram articuladas em torno do eixo do padrão global de poder capitalista que se configurava e do mercado mundial, participando, logo, de uma nova organização e formas de controle. Antes da América, o capital não se articulava estruturalmente como eixo em torno do qual gravitam todas as formas de organização e controle da força de trabalho e do trabalho. Todas essas formas, ressalta Quijano, são heterogêneas e descontínuas:

o padrão de poder mundial que se conhece como capitalismo é, fundamentalmente, uma estrutura de elementos heterogêneos, tanto em termos das formas de controle do trabalho-recursos-produtos (ou relações de produção) ou em termos dos povos e histórias articulados nele. [...] Especialmente o capital, desde que todos os estágios e formas históricas de produção de valor e de apropriação de mais-valia (por exemplo, acumulação primitiva, mais-valia absoluta e relativa, extensiva ou intensiva [...]) estão simultaneamente em atividade e trabalham juntos numa complexa rede de transferência de valor e mais-valia.<sup>241</sup>

Fica definida, então, a divisão internacional do trabalho em que estão integrados em um mesmo sistema econômico América Latina e Europa, e ressalte-se o caráter eminentemente racista de tal divisão do

<sup>240</sup> QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 237.

<sup>241</sup> QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 251.

trabalho, uma vez que se criavam justificativas das mais variadas para se explorar gratuitamente negros e indígenas (desenvolveram-se teses como a de sua inferioridade por não terem alma, não serem filhos de Deus, ou mesmo por razões ontológicas, biológicas propriamente ditas).

E a mulher, nesse contexto? Como aparece? Mesmo que representem a reestruturação para perpetuação da mesma lógica de dominação, é importante debruçar-se sobre algumas mudanças quanto à categoria mulher e seu lugar nas relações sociais, especialmente no tocante ao processo de ingresso maciço da mão-de-obra feminina no mercado de trabalho a partir da segunda metade do século XX. Fenômeno que precisa ser analisado associado à “revolução sexual” da década de 1960, o movimento pela liberalização dos costumes, a invenção da pílula anticoncepcional, a intensificação das manifestações dos movimentos feministas pelo mundo, à fase de reestruturação do capital: tudo isso compõe o cenário de ingresso da mulher no mercado de trabalho. Em busca de autonomia financeira, a mulher alterou a configuração do cenário trabalhista.

Busca-se, para além da mera constatação descritiva da distribuição diferenciada do mercado de trabalho quanto a ofícios e profissões, a associação do cenário que se apresenta com a análise da divisão desigual do trabalho doméstico entre os sexos. As desigualdades que se apresentam são sistemáticas; é preciso, portanto, articulá-las com o estudo do sistema de gênero como um todo, e como ele hierarquiza as atividades e os sexos.

Repensa-se a categoria *trabalho*, a partir da noção de divisão sexual do trabalho, desde as lutas dos movimentos de mulheres, desencadeadas pela atribuição naturalizada a elas dos trabalhos domésticos, e da negação dessas atividades como trabalho. A partir de tais reflexões, passou-se a repensar os estudos sobre sociologia do trabalho e sua base – até então, o funcionalismo. O que era tradicional nos estudos sobre trabalho teve seu quadro ampliado e passou a albergar “o universo extratrabalho e as relações entre homens e mulheres na família e na sociedade.”<sup>242</sup> Observe-se a dupla ruptura com as noções que analisavam o trabalho a partir de um sujeito neutro e universal, qual seja, o homem. Procurou-se mostrar, nesse quadro de mudanças teóricas, que as questões relacionadas ao trabalho e à mulher não são específicas, mas sim “sintomáticas dos movimentos que agitam o

---

<sup>242</sup> HIRATA, Helena. *As novas fronteiras da desigualdade*: homens e mulheres no mercado de trabalho. Apresentação à edição brasileira. Em: MARUANI, Margaret; HIRATA, Helena (orgs.), p. 16.

mercado de trabalho. [...] *A situação delas não é particular, é significativa.*”<sup>243</sup> Além do que, ainda nos primeiros estudos sobre a mulher no mundo do trabalho, realizava-se uma compartimentarização da mão-de-obra feminina como categoria à parte, enquanto que é preciso olhar as lógicas sociais como todo, subsumido aí o mercado de trabalho.

Tais conceituações – a da divisão sexual do trabalho e do trabalho doméstico – perderam em muito sua carga subversiva, sendo atrelado não raro, hodiernamente, a análises meramente descritivas sobre dupla jornada de trabalho.

“Divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares etc.).”<sup>244</sup> Tal divisão fundamenta-se em dois princípios que a organiza, quais sejam, o da separação – segundo o qual há trabalhos de homens e trabalhos de mulheres – e o hierárquico – que atribui carga valorativa diferenciada a ambos, superior ao dos homens. A aplicabilidade desses princípios legitima-se pela naturalização da divisão de gênero baseada no sexo biológico, o que não significa dizer que torne a realidade de tais diferenciações imutável; ao contrário, mesmo afirmando que tais princípios regem todas as sociedades, não é inválido dizer que ele se adéqua conforme espaço e tempo determinados, mudando aparentemente as configurações das relações sociais e as condições (diz-se corriqueiramente que a condição feminina melhorou), mas o que permanece é a distância que separa os gêneros socialmente constituídos. “Tudo muda, mas nada muda.”

Hodiernamente, a divisão sexual do trabalho apresenta algumas configurações específicas a nosso tempo e espaço, como a crescente precarização e flexibilização do trabalho, a que Hirata e Kergoat chamam “nomadismos sexuais”<sup>245</sup>: as mulheres, por assumirem cada

<sup>243</sup> MARUANI, Margaret. Introdução. Em: MARUANI, Margaret; HIRATA, Helena (orgs.) *As novas fronteiras da desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho*, p. 27. (grifo nosso)

<sup>244</sup> HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. Em: *Cadernos de pesquisa*. v. 37. n. 132. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, set./dez. 2007, p. 599.

<sup>245</sup> As autoras referem-se à realidade da França neste estudo, mas muitas das colocações podem ser aplicadas ao Brasil, conforme HIRATA, Helena. *Novas configurações da divisão sexual do trabalho*, p. 600-601.



vez mais trabalhos em tempo parcial, e os homens, pelo aumento nos trabalhos provisórios e deslocamentos profissionais. Não obstante, percebe-se um aumento no número de mulheres que compõe altos quadros executivos com nível superior, mas também cresce o número de mulheres pobres e em situação precária. Ademais, o ingresso maciço de mulheres no mercado de trabalho e sua ascensão profissional significou a necessidade de outras mulheres para realizarem o trabalho doméstico que não mais realizavam, “precisam externalizar ‘seu’ trabalho doméstico”<sup>246</sup> – passam a explorar outra mão-de-obra em situação precária. Relações sociais entre mulheres até então “inéditas historicamente” são estabelecidas entre mulheres empregadoras do Norte e as pertencentes a uma classe servil; e entre as da classe servil, em situação precária, quanto a sua origem – do Norte ou do Sul, imigrantes na busca de um emprego de serviço.

As relações étnicas começam assim a ser remodeladas através das migrações femininas e da explosão dos serviços a particulares. As relações de gênero também apresentam uma forma inédita: a externalização do trabalho doméstico tem uma função de apaziguamento das tensões nos casais burgueses dos países do Norte (e em inúmeros países urbanos do Sul, mas, nesse caso, trata-se de movimentos migratórios internos no país em questão) e permite igualmente maior flexibilidade das mulheres em relação à demanda de envolvimento das empresas. Em um plano mais geral, isso permite às sociedades do Norte fazer vista grossa a uma reflexão sobre o trabalho doméstico. Mas essa pacificação das relações sociais nos casais e nas empresas não ajuda a avançar nem um pouco na luta pela igualdade. Ao contrário, ela tem sobretudo uma função regressiva a esse respeito, pois funciona no nível do mascaramento e da negação. Ao mesmo tempo, as relações de classe são exacerbadas numericamente, pela maior quantidade de indivíduos, homens e mulheres, engajados nesse tipo de relação e, concretamente, pelo contato físico – por meio do trabalho doméstico – entre

---

<sup>246</sup> HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho, p. 601.

mulheres em situação precária (do ponto de vista econômico e/ou legal) e mulheres abonadas.<sup>247</sup>

Em resumo, a divisão sexual do trabalho apresenta como mais importantes novas modalidades a reorganização do trabalho tanto assalariado quanto doméstico, concomitantemente, na medida em que o trabalho doméstico é externalizado e apresenta uma nova divisão; um mascaramento duplo de aparente pacificação dos casais burgueses e incremento da desigualdade entre mulheres, as quais crescem os números de profissionais com nível superior, mas também aqueles em situação precária. Isso se expressa tanto materialmente (externalização do trabalho doméstico) quanto nas “representações *ad hoc*” – caso do casal que compartilha tarefas e tem na vida conjugal um espaço de negociação entre indivíduos iguais.

Analise-se pouco mais detidamente a divisão sexual do trabalho como vínculo social: seguindo a linha das mesmas autoras, tal assertiva serve de base à tese que se converteu em política da *conciliação* entre vida familiar e profissional. A tradição funcionalista é que traz a noção de complementaridade entre os sexos e de papéis, coerente com a divisão de trabalho entre doméstico e profissional, e ainda com a divisão dentro deste conforme o que seria pertinente a cada sexo. O modelo conciliatório, na prática, acaba tendo na mulher o único sujeito de atuação, pois recai a ela a tarefa de articular os trabalhos relacionados à casa, família e profissão. É paradoxal, portanto, que um modelo desses vise à promoção da igualdade, pois em essência não soluciona o problema do sexismo.

A assunção de tarefas profissionais pelas mulheres faz surgir, longe de uma conciliação – como alguns querem apregoar –, relação tensa e conflituosa para a mulher advinda do antagonismo criado pelas responsabilidades simultâneas da profissão e da família, esta atribuída como incumbência natural das mulheres. Aparentemente apresentando-se como uma solução para esta contradição entre as responsabilidades da mulher, emerge o modelo da *delegação*, resultado da polarização do emprego em meio às mulheres e do aumento das profissionais com nível superior e em cargos executivos: “elas têm ao mesmo tempo a necessidade e os meios de delegar a outras mulheres as tarefas

---

<sup>247</sup> HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho, p. 602.

domésticas e familiares.”<sup>248</sup> Delegar o trabalho doméstico, externalizá-lo, só foi possível devido à expansão dos empregos em serviços nos países do Ocidente<sup>249</sup>, fenômeno que configurou uma internacionalização do trabalho reprodutivo que traz graves consequências para as mães dos países do Sul, uma vez que seus laços familiares são rompidos e a elas é impedido realizar concomitantemente uma atividade profissional e conviver com sua família. O cuidado dos filhos dessas imigrantes é relegado a outras mulheres de sua família que permanecem no país de origem, por longos períodos de tempo, muitas vezes.

Note-se que, em países onde prosperou o Estado de bem-estar social como na França, onde políticas públicas foram implementadas inclusive permitindo o acesso das mulheres ao emprego por existirem creches onde possam deixar os filhos em tempo integral, por exemplo, a contradição vida familiar/profissional não foi superada. Tais políticas inscrevem-se na ordem da conciliação, e portanto mascaram o problema sem resolvê-lo, constatação perceptível principalmente ao se observar a perpetuação das distâncias entre os sexos constituídos socialmente. Diferenças salariais, precarização e flexibilização do trabalho que atinge principalmente mulheres – o que as coloca em lugar de maior vulnerabilidade, desemprego feminino superior, tudo isso seve para mostrar que, apesar de vislumbrarmos mudanças significativas quanto à “condição” da mulher nas relações sociais, não houve rupturas estruturais na produção de desigualdades de sexo. A problemática situa-se na estrutura do trabalho doméstico e familiar, relacionados à permanência das relações sociais da forma como estão configuradas, segundo as normas de socialização em vigor consonantes com a ordem de divisão sexista.

Aduziu-se anteriormente, com Aníbal Quijano, à heterogeneidade histórico-estrutural do poder. Saffioti permite visualizar concretamente essa categoria: “Na *ordem patriarcal de gênero*, o branco encontra sua segunda vantagem. Caso seja rico, encontra sua terceira vantagem, o que mostra que o poder é macho, branco e, de preferência,

---

<sup>248</sup> HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho, p. 604.

<sup>249</sup> Aduzem as autoras, comparativamente, às realidades dos países desenvolvidos – França, em especial, com suas peculiaridades com relação a outros países da própria União Européia – e ao contexto de países “em vias de desenvolvimento” como o Brasil, ao versarem sobre a servidão doméstica a que se submetem as imigrantes de países do Terceiro Mundo na Europa e as migrantes de regiões diversas internamente ao país.

heterossexual.”<sup>250</sup> Afirma a feminista brasileira que é preciso trabalhar conjuntamente com as instâncias do poder, mesmo que seja

difícil [é] lidar com essa nova realidade, formada pelas três subestruturas: *gênero, classe social, raça/etnia*, já que é presidida por uma lógica contraditória, distinta das que regem cada contradição em separado. [...] O importante é analisar essas contradições na condição de fundidas ou enoveladas ou enlaçadas em um *nó*. Não se trata da figura do nó górdio nem apertado, mas do nó frouxo, deixando mobilidade para cada uma de suas componentes. [...] No nó, elas passam a apresentar uma dinâmica especial, própria do nó. [...] De acordo com as circunstâncias históricas, cada uma das contradições integrantes do nó adquire relevos distintos.<sup>251</sup>

Busca-se afirmar a alteridade da mulher latino-americana com o objetivo de procurar caminhos que cruzem as leituras sobre desigualdade de gênero e que se relacionem com outras formas de opressão, como o racismo, a classe/trabalho, atravessadas pela colonialidade.

Trouxe para o trabalho uma noção de colonialidade que revela a constituição de uma arquitetônica mundial de manifestações de opressão, e brevemente aponte para os reflexos disso nos espaços onde incide a diferença colonial – espaço esse, friso novamente, habitado por sujeitos concretos sobre quem recaem as formas de opressão. O padrão de poder mundial que adveio com a colonização das Américas e que consolidou o capitalismo em escala global, além de eleger um centro de toda a história mundial, classificou a população mundial em povos inferiores e superiores, determinou o controle e a exploração do trabalho, fez surgir, em suma, novas formas de dominação e subordinação. A observação dessas especificidades dos países colonizados são centrais para uma análise feminista que busque a superação das desigualdades de gênero e que esteja comprometida com um projeto utópico maior de libertação, pois o poder é central nas

---

<sup>250</sup> SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 31.

<sup>251</sup> SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*, p. 125.

discussões sobre gênero, podendo tanto ser exercido de forma democrática, compartilhada, como utilizado para criar desigualdades<sup>252</sup> – em sentido positivo ou negativo.

A mulher como alteridade constituída na exterioridade de um sistema-mundo colonial/moderno, pois, tem sua situação definida por condicionantes históricas, agrega uma série de qualidades e características que a definem como ser social e cultural, além de lhe terem sido atribuídos papéis determinados por fatores sócio-culturais<sup>253</sup>.

No contexto da América Latina, tratarei do Outro como alteridade representado na figura da mulher que ocupa as camadas populares e sobre quem recaem as consequências da colonialidade por meio da classificação social racista mundial – portanto, das mulheres negras e indígenas –, sem negar que o patriarcalismo faz refletir sua opressão de forma generalizada entre as mulheres.

Aduzi anteriormente que as mulheres indígenas e negras no processo de colonização da Latinoamérica foram cruelmente violentadas pelo homem branco<sup>254</sup>. O *ego conquiro* se revela no sujeito masculino branco que, além de dominar outros distintos de si pela imposição do trabalho escravo, de uma cultura e espiritualidade, ainda submetem ao exercício de seu poder opressor as mulheres que são por eles objetificadas e ficam alheias da disposição sobre sua própria sexualidade.

O desenrolar do processo de colonização e seu *continuum*, a colonialidade, manifestam-se produzindo hierarquias que se espreitam por entre as relações desenvolvidas no interior das sociedades latino-americanas. A população que restou do genocídio praticado pelos europeus foi vítima de uma matança no seu modo de viver. O estupro das mulheres nesse espaço geopolítico fez nascer um povo mestiço renegado de início, tanto pelo pai, varão no uso de sua força e irresponsável quanto ao filho ou filha que viria a nascer de seu ato dominador, quanto pela mãe, subjetivamente, por ver na criança o resultado da violência sofrida por ela, com características do homem branco. Ficavam com as mães, na maior parte das vezes, as crianças advindas dessas relações em que se consumou a força do mais violento.

---

<sup>252</sup> Conforme SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

<sup>253</sup> GROLLI, Dorilda. *Alteridade e feminino*, p. 141.

<sup>254</sup> Sem negar, com isso, que existiram formas de opressão de gênero antes, entre a população autóctone, bem como entre as comunidades africanas. Mas essa violência do homem branco manifestou-se sob uma forma que impera distinguir das demais.

Essa família que se forma, mestiça ou não, tem na mulher sua base de sustentação. É de se ressaltar também quantas famílias brasileiras são monoparentais e têm nas mães a referência econômica e pedagógica da família.<sup>255</sup>

“A estrutura sócio-econômica e familiar determina as funções que definem o ser mulher, as tarefas para as quais serve e as modalidades prováveis de sua existência.”<sup>256</sup> Às mulheres fora delegada a função de cuidar dos filhos, executar as tarefas do lar: confinadas nos espaços privados, diz-se que isso se deve às suas características naturais – psicológicas e físicas –, e às meninas é incetivado desde cedo aprender a cuidar dos outros, “ser-para-os-outros”<sup>257</sup>, preparando-se para a maternidade e para a vida familiar<sup>258</sup>, conjunto de fatores que confluem para tirar da mulher seu protagonismo na história.

É necessário perceber que os corpos e tais diferenciações são construídas social e historicamente. A célebre enunciação de Simone de Beauvoir de que “não se nasce mulher, torna-se mulher” deixa evidente que as diferenças quanto ao gênero (e não só) não são naturais. As diferenças fisiológicas entre homem e mulher, a divisão das coisas e das atividades em masculino e feminino,

esses esquemas de pensamento, de aplicação universal, registram como que diferenças de natureza, inscritas na objetividade, das variações e dos traços distintivos (por exemplo em matéria corporal) que eles contribuem para fazer existir, ao mesmo tempo em que as ‘naturalizam’, inscrevendo-as em um sistema de diferenças, todas igualmente naturais em aparência; de modo que as previsões que elas engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo, sobretudo por todos os ciclos biológicos e cósmicos.<sup>259</sup>

<sup>255</sup> Segundo dados do IBGE de 2006, 57,7% das famílias brasileiras são assim constituídas. Dado disponível em: <http://www.redeandibrasil.org.br/em-pauta/mae-e-chefe-de-familia-em-60-3-dos-casos-no-ceara/>

<sup>256</sup> GROLLI, Dorilda. *Alteridade e feminino*, p. 200-201.

<sup>257</sup> GROLLI, Dorilda. *Alteridade e feminino*, p. 201.

<sup>258</sup> Conforme MURARO, Rose Marie. *Os seis meses em que fui homem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 74.

<sup>259</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 16.

As diferenças são, portanto, naturalizadas, invertendo a lógica da relação de dominação, entre causa e efeitos:

o paradoxo está no fato de que são as diferenças visíveis entre o corpo feminino e o corpo masculino que, sendo percebidas e construídas segundo os esquemas práticos da visão androcêntrica, tornam-se o penhor mais perfeitamente indiscutível de significações e valores que estão de acordo com os princípios desta visão: não é o falo (ou a falta de) que é o fundamento dessa visão de mundo, e sim é essa visão de mundo que, estando organizada segundo a divisão em *gêneros relacionais*, masculino e feminino, pode instituir o falo, constituído em símbolo da virilidade, de ponto de honra (*nif* [em referência à sociedade cabila pesquisada pelo autor]) caracteristicamente masculino; e instituir a diferença entre os corpos biológicos em fundamentos objetivos da diferença entre os sexos, no sentido de gêneros construídos como duas essências sociais hierarquizadas.<sup>260</sup>

Essa diferenciação biológica segundo a lógica androcêntrica é que organiza a divisão social/sexual do trabalho, a divisão de trabalho sexual e toda a ordem natural e social. É ela quem legitima a dominação e a inscreve na diferenciação naturalizada da biologia dos corpos – uma “construção social naturalizada”. As diferenças anatômicas servem como justificativa da diferença que fora construída socialmente, em uma série de escolhas astutas que acentua algumas distinções e oculta semelhanças. Isso se reflete no próprio ato sexual e no desejo<sup>261</sup>.

O trabalho de construção não se dá apenas simbolicamente<sup>262</sup>, em uma mera operação performativa das representações, mas sua realização

<sup>260</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 32-33, em que deixa explícita a tese central na obra mencionada.

<sup>261</sup> Conferir BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 27-32 e MURARO, Rose Marie. *Os seis meses em que fui homem*.

<sup>262</sup> Bourdieu esclarece: “Ao tomar simbólico em um de seus sentidos mais correntes, supõe-se, por vezes, que enfatizar a violência simbólica é minimizar o papel da violência física e (fazer) esquecer que há mulheres espancadas, violentadas, exploradas, ou, o que é ainda pior, tentar desculpar os homens por essa forma de violência. O que não é, obviamente, o caso. Ao se entender ‘simbólico’ como o oposto de real, de efetivo, a suposição é de que a violência simbólica seria uma violência meramente ‘espiritual’ e, indiscutivelmente, sem efeitos reais. É esta distinção simplista, característica de um materialismo primário, que a teoria materialista da

se concretiza em uma construção prática que transforma profundamente corpos e consciências. A oposição dos gêneros, assim, tem nos chamados “ritos de instituição” solenidade privilegiada de separação conforme a ordem masculina. Tais ritos cuidam de destacar dos sujeitos o que mais for conveniente à agudização do que se definiu como diferença entre os sexos. O trabalho de socialização é psicossomático, realizado pela naturalização de uma ética. A mulher é definida pela falta de algo, como negatividade, e se a mantém cercada quanto a seus movimentos e deslocamentos (em um “confinamento simbólico”, no qual gestual e vestimentas, por exemplo, asseguram a conduta socializada como feminina).

Desse modo, percebe-se as táticas utilizadas pela dominação masculina para legitimar a si própria. Uma ordem objetiva estruturalmente posta impõe-se como transcendentemente histórica, terreno preparado para o processo de socialização que só possibilita atos de conhecimento enquanto reconhecimento, como conformidade e submissão à dominação. A divisão criada entre os sexos é incorporada; o “mundo social constrói o corpo”, a ordem social estrutura o espaço (público dos homens, privado relegado às mulheres) e o tempo (os ciclos da vida, as rupturas e a gestação e o contínuo).

Os gêneros, nessa ordem, constroem-se de modo relacional, por meio de um trabalho tanto teórico quanto prático, como corpos “socialmente diferenciados” em oposição. “Inscrita nas coisas, a ordem masculina se inscreve também nos corpos através de injunções tácitas, implícitas nas rotinas da divisão do trabalho ou dos rituais coletivos ou privados”<sup>263</sup>, de forma que práticas e discursos regulares introjetam em mulheres e homens os pressupostos que fundamentam a base da divisão social sobre as diferenças biológicas, e são tanto mais eficazes por se manterem tácitos. Assim se configuram as condições, estruturais – reforce-se – inclusive, para a propagação da dominação masculina.

A introjeção dos esquemas dominantes pelo dominado em sua visão de mundo conduzem-no a reproduzir as categorias construídas pela lógica da dominação, que se fazem passar por naturais, invariáveis e eternas, resultado da incorporação das classificações do qual os dominados são produto. Tal forma de dominação produz seus efeitos para além da utilização de instrumental como a força e a razão,

---

economia de bens simbólicos, em cuja elaboração eu venho há muitos anos trabalhando, visa a destruir, fazendo ver, na teoria, a *objetividade da experiência subjetiva das relações de dominação*”. BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 46. (grifo nosso)

<sup>263</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 34.



ultrapassa as consciências, de modo “que se pode dizer, ao mesmo tempo e sem contradição, *espontânea e extorquida*, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos *efeitos duradouros* que a ordem social exerce”<sup>264</sup>.

O poder da dominação masculina exerce-se com o apoio de predisposições que foram trabalhadas longamente pela introjeção desses hábitos nos sujeitos e pode, pois, ao contar já com uma base de atuação devidamente estruturada, atuar sem despendar muita energia ou força. Sérgio Buarque de Holanda ressalta a supremacia do núcleo familiar e do papel da família como perpetuadora do poder patriarcal, na medida em que estabelece contatos primários, de forte influência na introjeção do modelo de composição social, do privado ao público, reproduzindo o modelo patriarcal nas instituições desse âmbito<sup>265</sup>.

A ideologia que sustenta a ordem patriarcal de gênero é hegemônica, totalitária. Todas as pessoas crescem e formam-se nessa ordem, o que significa que o processo de socialização de homens e mulheres ocorre conforme a formatação de padrões estabelecida pelo patriarcado. Não é de se estranhar, portanto, que também as mulheres sejam sexistas e custem elas mesmas a perceber a existência de uma tal ordem que as classifica e inferioriza. A maioria manifesta a alienação provocada pela dominação masculina que oculta e naturaliza as relações de opressão geradas nessa lógica, e têm introjetados os constructos que dela são próprios, reproduzindo-os inconscientemente. Ao dizerem, muitas mulheres, que são “femininas, e não feministas”, estão claramente buscando enquadrar-se na forma que se caracteriza como o ideal feminino, imposta como aquela que as mulheres devem (querer) ser, sob pena de sofrerem repressões as mais diversas caso tenham sua imagem e comportamento associados a um estereótipo tido como masculinizado. A negação da luta contra a dominação masculina é ação que não pode ser simplesmente condenada, tornando a mulher culpável por não ter autoconsciência de sua condição e das condicionantes existentes na realidade concreta.

A associação que se desenvolveu da militante feminista como indesejável, masculinizada, feia, grosseira e lésbica como qualidades necessariamente negativas não é fruto do acaso, uma vez que se quer mesmo é afastar a mulher da luta pela transformação da realidade patriarcal, já que ela deve ficar relegada a ser passiva, submissa, bela, paciente, resignada e aceitar a ordem natural de funcionamento das

<sup>264</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, p. 50.

<sup>265</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, p. 83.

coisas. Tal imagem se reforçou, entre nós, pela vinda da intelectual feminista estadunidense Betty Friedan em plena era de ditadura militar, conforme relata Rose Marie Muraro, pois “ela era muito feia e agressiva, e daí em diante passou a fazer parte do inconsciente coletivo brasileiro como o modelo de mulher que as outras, as que quisessem continuar femininas, não deveriam imitar.”<sup>266</sup> Em outras palavras, desqualificam-na por não se encaixar no estereótipo de beleza que as mulheres deveriam perseguir, sem considerar suas contribuições teóricas e militantes<sup>267</sup>. Rachel Soihet salienta como mesmo publicações consideradas transgressoras, críticas ao regime, perpetuavam as idealizações de papéis de gênero, como no caso d’O Pasquim, que veiculava charges e comentários ridicularizando a mulher feminista, que portavam condutas “inadequadas ao que se considerava próprio à feminilidade e às relações estabelecidas entre os gêneros”<sup>268</sup>. As feministas eram ridicularizadas nessas publicações, o que revela um aspecto perverso do riso, provocado para ser utilizado como arma ideológica ao reforçar o mito da atribuição de papéis e lugares definidos pelo gênero<sup>269</sup> e reforçado a não-solidariedade com aquela luta do outro como distinto inferiorizado.

Uma mulher com aqueles atributos sofre a rejeição da sociedade como todo por deixar de representar a funcionalidade que o sistema no qual operam os mecanismos sociais dela esperam para sua manutenção. Além disso, sofre também com a rejeição dos homens em específico, os quais buscam parceiras atraentes a seu gosto, normalmente aquele condizente com o construído pela economia de bens simbólicos em que a mulher figura como mercadoria, reificada.

Ademais, percebem-se as opressões de um heterossexualismo que se impõe como modelo de relação afetiva, na medida em que se percebe que aquilo que está para além dele sofre os efeitos da violência dessa ordem.

É um equívoco responsabilizar a mulher pela opressão que ela mesma sofre, já que faz parte de um quadro estrutural maior e que está

---

<sup>266</sup> MURARO, Rose Marie. *Os seis meses em que fui homem*, p. 17.

<sup>267</sup> SOIHET, Rachel. Mulheres investindo contra o feminismo: resguardando privilégios ou manifestação de violência simbólica? Em: *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v.13, n.24, 2008, p. 197.

<sup>268</sup> SOIHET, Rachel. Formas de violência, relações de gênero e feminismo. Em: *Revista gênero*. Vol. 2. N. 2, p. 21

<sup>269</sup> SOIHET, Rachel. Formas de violência, relações de gênero e feminismo. Em: *Revista gênero*. Vol. 2. N. 2, p. 23. Conferir também, da mesma autora: Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. Em: *Revista Estudos Feministas*. Vol. 13. n. 3. Florianópolis, setembro/dezembro de 2005, p. 591-611.

para além do livre-arbítrio dos indivíduos. Não há dúvidas, por outro lado, que se pode utilizar dos aparatos opressivos a seu favor, jogar com as ferramentas disponíveis para benefício próprio, tirar proveito das posições e situações da ordem patriarcal; não é por isso, tampouco, que se pode afirmar que as mulheres gostam da lógica estruturada nesses moldes – o gostar é também dialeticamente moldado e condicionado.

Várias qualidades conformam o ser mítico feminino<sup>270</sup>, como a delicadeza, fragilidade, sentimentalismo, passividade<sup>271</sup>. São atribuídas qualidades e características ao feminino – como construção social – como se fossem próprias de sua ontologia, naturais a seu ser. Com isso, quer-se negar à mulher competências para participar do espaço público, apesar de hodiernamente ser expressiva a presença da mulher no mercado de trabalho. Não obstante, impõe-se a estas que laboram fora do lar também exercer as atividades domésticas.

As manifestações do poder opressor se articulam, uma vez que as mulheres não-brancas são as que percebem menores salários, mundialmente<sup>272</sup>. O trabalho da mulher em geral costuma ser desvalorizado, o que acaba por gerar reflexos econômicos, com base na lógica de inferioridade da mulher.<sup>273</sup> Ainda, “na medida em que a mulher se integra em uma profissão, esta profissão vai se feminilizando, vai se tornando cada vez mais mal paga e menos valorizada socialmente, embora quase sempre sejam funções essenciais, isto é, que possuem o valor mais alto para a preservação da vida.”<sup>274</sup> É de se espantar, por

---

<sup>270</sup> Heleieth SAFFIOTI, em *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, desenvolve o argumento de que “a mística feminina constitui verdadeiro requisito funcional da sociedade de classes. [...] As mulheres não constituem a classe social inferior e os homens a classe social superior; ambos os sexos vivem as diferentes situações de classe possibilitadas pela diferenciação interna de sua classe. [...] idealmente, as mulheres devem desenvolver um tipo de personalidade capaz de ajustar-se às funções que, se espera, elas desempenhem no lar como esposas e mães”. P. 299-300.

<sup>271</sup> Remeto a uma manifestação já ocorreu em vários países no último mês, e que passou por várias cidades do Brasil, sob o nome de “Marcha das Vadias”. A declaração de um policial canadense, após o estupro de uma jovem naquele país, sobre as mulheres poderem evitar, prevenir a prática do estupro ao não se vestirem como vadias provocou a revolta dos movimentos feministas e dos(das) simpatizantes em geral. Em Curitiba, cartazes e faixas contendo diversas frases de protesto como “A sociedade ensina ‘não seja estuprada’ ao invés de ensinar ‘não estupre’”. É hora de mudar essa mentalidade.”, foram empunhados na marcha pelo centro da cidade, além de chamar a atenção para a autonomia sobre o próprio corpo, o combate às variadas formas de violência e ao processo de objetificação da mulher. O nome da marcha busca ressignificar um termo que hoje carrega uma carga semântica tão pejorativa e degradante em quase todas as sociedades do mundo, nas mais diversas línguas (no original, “slut walk”).

<sup>272</sup> MURARO, Rose. *Os seis meses em que fui homem*, p. 79-80.

<sup>273</sup> GROLI, Dorilda. *Alteridade e feminino*, p. 185.

<sup>274</sup> MURARO, Rose. *Os seis meses em que fui homem*, p. 74.

exemplo, a baixa remuneração paga aos educadores do ensino fundamental no Brasil, além do desprestígio da profissão, cargo ocupado majoritariamente por mulheres. Faz parte da lógica dominante que os dominados e oprimidos introjetem as categorias dominantes e façam-nas parecer naturais, o que permite perceber o porquê de inclusive as mulheres desvalorizarem as próprias atividades que exercem, em clara autodepreciação. As classificações e valorações são também naturalizadas pela ordem patriarcal.

Não se atribui “culpa” às mulheres por sua postura submissa, depreciativa quanto a si próprias, negativas, pois isso resulta das estruturas mesmas de opressão, objetivas, e os mecanismos que a perpetua. Um objetividade (inter)subjetivada.

Cabe a essa mulher oprimida, desde os locais da diferença colonial, reconhecer-se na alteridade, adquirir auto-consciência de sua condição para que possa agir no sentido da transformação de sua situação e da realidade, uma consciência ético-crítica<sup>275</sup>, em afirmação à sua alteridade negada. Apesar de a opressão que sofre ser distinta das outras (como de raça ou de classe), precisa ser pensada macrossocialmente, sem se desligar da realidade que se conforma complexamente. Resta a ela, organizada coletivamente, com o projeto utópico de libertação em mente, despertada em sua alteridade, construir o novo, uma nova história, superando o horizonte de totalidade do sistema-mundo colonial/moderno. Isso não exime os homens da necessidade de participarem desse processo de conscientização<sup>276</sup> em conjunto, no intento de se desenvolver criticamente novas relações que superem as opressões de gênero, classe, raça etc.

Trago o exemplo de Rigoberta Menchú<sup>277</sup>, “a) uma mulher dominada, b) pobre, da classe camponesa, c) maia, como etnia conquistada há 500 anos, d) de raça morena, e) de uma Guatemala periférica e explorada pelo capitalismo norte-americano. Cinco dominações simultâneas e articuladas!”<sup>278</sup>, que se conscientizou de suas condicionantes e iniciou uma luta de libertação. Ela é presença viva do ponto de partida de uma análise comprometida, como a demonstração de

<sup>275</sup> Nos dizeres de DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*, 2002.

<sup>276</sup> Conscientização entendida aqui não como mero despertar da consciência, mas conforme a significação de Paulo FREIRE, que afirma ser esse um processo constante e eterno que envolve a tomada de consciência das condições de opressão e práxis para transformação da realidade, conforme será melhor detalhado adiante.

<sup>277</sup> Ver BURGOS, Elizabeth. *Meu nome é Rigoberta Menchú* e assim nasceu minha consciência. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

<sup>278</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*, p. 420.

um caminho possível na luta contra as mais diversas formas de opressão.

### **2.3      *Formação dos Estados “nacionais” latino-americanos e do Direito***

Muitas são as peculiaridades da formação de um Estado nacional entre nós, se comparado às contingências que levaram à unificação dos Estados-nação em âmbito europeu. Se lá, grosso modo e genericamente, a centralização de poder ocorreu pela ascensão de uma classe social que necessitava de um poder unificado para atender a seus interesses, insatisfeita com a formação feudal que prevalecia até então; aqui a composição do Estado em termos modernos não ocorreu nos mesmos moldes. Mudanças estruturais na sociedade medieval do além-mar, como o fortalecimento da classe burguesa combinado à concentração de poder nas mãos do rei, lança ao oceano as grandes navegações – portanto, como fenômeno da expansão comercial daquelas nações. Aliasse, ainda, os anseios de propagação da fé pela Igreja católica a tal processo.

A exploração das colônias nas terras então “descobertas” (invadidas seria o termo mais apropriado) latino-americanas se sustentou no trabalho escravo das mais diversas etnias de indígenas que estes território habitavam e dos elevados contingentes de negros pertencentes a diferentes comunidades africanas. Todos os produtos que eram daqui retirados ou produzidos nessas terras eram enviados às metrópoles, ficando evidente a participação fundamental da América Latina na formação do capitalismo que começava a ganhar projeção mundial. Sem a exploração desses territórios e dessa gente, “porque eles eram os combustíveis de uma economia baseada principalmente na energia muscular humana”<sup>279</sup>, teria sido inimaginável aos países europeus lançarem-se à Revolução industrial, e desenvolverem-se às custas das matérias-primas aqui produzidas. Fica definida, então, a divisão internacional do trabalho em que estão integrados em um mesmo sistema econômico América Latina e Europa, e ressalte-se o caráter eminentemente racista de tal divisão do trabalho, uma vez que se criavam justificativas das mais variadas para se explorar gratuitamente negros e indígenas (desenvolveram-se teses como a de sua inferioridade por não terem alma, não serem filhos de Deus, ou mesmo por razões ontológicas, biológicas propriamente ditas).

---

<sup>279</sup> RIBEIRO, Darcy. *Teoria do Brasil*, p. 38.

O capitalismo desenvolveu-se mundialmente, portanto, sobre essas bases. A Inglaterra ganhou a frente na corrida do desenvolvimento da grande indústria, deixando para trás as nações ibéricas e projeta-se como nova potência, principalmente a partir do século XVIII. Passou-se do mercantilismo fundado principalmente nas navegações oceânicas, nas armas de fogo e na exploração de minérios e produtos tropicais à custa de trabalho escravo (que também era grande fonte de riqueza para os traficantes de negros) ao imperialismo industrial como novo processo civilizatório, em que os impérios industriais constituiriam os novos centros de poder de um mundo que deveria ser reordenado conforme uma nova lógica.

A emancipação política do Brasil, nesse contexto, ocorrida em 1822 significou, em análise à condição do país no cenário mundial, a transferência da dependência de sua economia de Portugal para a Inglaterra. Frise-se que, em âmbito interno, o processo de independência significou a perpetuação das classes dominantes no poder, uma vez que só se estabeleceram vínculos mercantis com novas metrópoles. A vinda da família real para o Brasil em 1808 pode ser considerado o início desse processo: “é o governo metropolitano quem vai paradoxalmente lançar as bases da autonomia brasileira”<sup>280</sup>. Abriram-se os portos às nações amigas (leia-se, pela pressão inglesa, Portugal permite o comércio da colônia brasileira sobre o qual até então detinha exclusividade) e substituíram-se gradativamente a administração colonial por uma “autônoma”.

A sociedade brasileira de hoje, qualitativamente distinta da época em que era colônia, é uma progressão dela, quer-se dizer, sente seus reflexos. A estratificação social baseada em condicionantes étnicos é perceptível até aos olhos mais míopes, e as repressões às manifestações populares representantes de qualquer tipo de insurgência foram sempre fortemente violentas. Nesse sentido é que se afirma que a independência não significou nenhuma mudança radical à situação do povo marginalizado no Brasil, pois representou um movimento de disputa das elites. Passou de escravo à condição de proletariado externo da economia capitalista global – lembrando que a Inglaterra pressionou fortemente a abolição da escravidão para aumentar com isso o contingente de trabalhadores assalariados, consumidores em potencial de seus produtos – fundamentada nos seguintes eixos principais: o racismo, controle do trabalho, distribuição desigual de riquezas e no consumo (e criação de falsas necessidades).

---

<sup>280</sup> PRADO JUNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil*, p. 42.

Na análise de Aníbal Quijano, a independência das colônias latino-americanas não representou o fim de sua condição colonial. Os estados aqui nascidos tampouco poderiam ser considerados nacionais:

os [países latino-americanos] que conseguiram assumir finalmente o controle do processo estatal formaram, por um lado, uma minoria reduzida de origem “européia” ou “branca”, diante da imensa maioria de “índios”, “negros” e seus correspondentes “mestiços”. Por outro lado, os “índios” eram em sua maioria escravos e os “negros”, salvo no Haiti, como resultado da primeira grande revolução social e nacional americana no período moderno<sup>281</sup>, também eram escravos. Isto é, essas populações não só estavam legal e socialmente impedidas de terem alguma participação na criação e gestão do processo estatal, em sua condição de servos e escravos, mas também, não tinham deixado de ser populações colonizadas por serem “índios”, “negros” e “mestiços” e, conseqüentemente, também não tinham opção de participar do processo estatal.<sup>282</sup>

Os brancos, minoria da sociedade, não tinham interesses em comum com a população negra e indígena; os interesses eram, em realidade, opostos, visto que àqueles só se manteriam seus privilégios às custas da opressão desta, e a manutenção de tais privilégios, na ótica deles, era mais próximo dos interesses das elites européias, assinalando sua condição de dependência. Por outro lado, a colonialidade do poder dos senhoriais impedia que os interesses caminhassem na mesma direção dos europeus, pois não era uma hipótese que os agradasse a transição do capital comercial ao industrial, já que isso implicaria transformar trabalhadores escravos em assalariados. Não havia, pois, interesse nacional. “Neste sentido, o processo de independência dos Estados na América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-

---

<sup>281</sup> Conforme pode-se conferir, por exemplo, em JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. 2. reimp. São Paulo: Boitempo, 2007, e FOLLY, Felipe Bley. *Direitos humanos e educação. Quando a pedagogia do outro subverte o direito do mesmo*. Curitiba: PPGD/UFPR (dissertação), 2011, p. 38 e seguintes.

<sup>282</sup> QUIJANO, Aníbal. O “movimento indígena” e as questões pendentes na América Latina, p. 307-308.

nação modernos, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais.”<sup>283</sup> Diz, portanto, que não existia uma nacionalidade dos novos estados cuja identidade da grande maioria da população estivesse devidamente representada, quando “a rigor, eram contrárias a esta identidade.”<sup>284</sup>

Os Estados latino-americanos, ainda conforme Quijano, estão longe de ser nacionais, mesmo passados quase 200 anos de independência, dada a estruturação assentada ainda na colonialidade do poder. O modelo eurocêntrico de desenvolvimento dos Estados-nação apregoa que haja uma homogeneização da população por processos históricos comuns que conduzem à formação de uma identidade. Isso em meio à democratização da sociedade e do Estado. O elemento central que trava esse processo nas sociedades latino-americanas, na tese de Quijano, é a colonialidade do poder baseada no fator *raça*, desprezado pelas nossas elites que tentam importar um modo de fazer o Estado-nação nascer aqui em conformidade com moldes eurocêtricos, segundo a perspectiva moderna.

O também peruano José Carlos Mariátegui faz denúncia no mesmo tom quanto à independência dos estados latino-americanos. Diz que o fator determinante para que tais processos acontecessem não eram os interesses da população indígena, mas “se apresenta como decidida pelas necessidades de desenvolvimento da civilização ocidental ou, melhor dito, capitalista.”<sup>285</sup> Foi decisivo o fenômeno do capitalismo, apesar de menos ostensivo, mas se espreitou de forma mais incisiva, segundo Mariátegui, do que o ideário liberal europeu em voga à época, ao contrário do que teorizam muitos outros. A emergência da Inglaterra como império do capitalismo que inicia sua fase industrial reconfigura o padrão global de poder. Exerce influência determinante sobre a independência dos países da América Latina e a abolição da escravatura, na busca de expansão do mercado para seus produtos.

Frantz Fanon também aduz ao colonialismo de uma burguesia que se forma em âmbito nacional, nos países em processo de independência colonial. Observa, a partir de suas experiências empíricas na libertação da Argélia, o quanto a burguesia estava afastada do povo, sem nenhuma organicidade com a maioria da população. Esse é um dos problemas o qual identificou como centrais da fragilidade da

<sup>283</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 267.

<sup>284</sup> QUIJANO, Anibal. O “movimento indígena” e as questões pendentes na América Latina, p. 308.

<sup>285</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, p. 37.



consciência nacional. A burguesia nacional autêntica, afirma o martinicano, teria uma tarefa histórica a cumprir: “é a de negar-se a si mesma enquanto burguesia, a de negar-se a si mesma enquanto instrumento do capital, e fazer-se totalmente escrava do capital revolucionário que constitui o povo.”<sup>286</sup> Essa consciência nacional, que deveria ser a “cristalização coordenada das aspirações mais íntimas da totalidade do povo, [...] o produto imediato mais palpável da mobilização popular, não será em todo o caso senão uma forma sem conteúdo, frágil, grosseira.”<sup>287</sup> A burguesia nacional revela-se burguesia clássica, burguesia burguesa, nos dizeres de Fanon, pois não coloca a serviço do povo o aprendizado conseguido nos bancos das universidades coloniais. Além desse fator, um outro que dificulta a formação da consciência nacional popular é a degeneração do colonizado provocado pelo regime colonial. E denuncia a violência do racismo mascarado pela burguesia ocidental, que proclama universalidade de valores democráticos em discurso, quando em realidade faz dele ideologia para manutenção de interesses próprios. Nessa linha, critica também a atuação do partido que, no processo de independência, mostra-se próximo às “massas” com finalidade utilitarista, e depois revela que nunca possuiu organicidade, sempre esteve delas afastado. “Apenas os países subdesenvolvidos dirigidos por elites revolucionárias surgidas do povo podem hoje permitir o aparecimento das massas no palco da história. [...] Politizar as massas é tornar a nação global presente em cada cidadão. É fazer da experiência da nação a experiência de cada cidadão.”<sup>288</sup> Alerta ainda que a consciência nacional, contudo, não pode ser cristalizada, pois “o nacionalismo, este canto magnífico que levantou as massas contra o opressor, se desagrega no dia seguinte ao da independência. O nacionalismo não é uma doutrina política, não é um programa. Se se deseja de fato poupar ao país esses recuos, essas paralisações, esses hiatos, é preciso passar velozmente da consciência nacional à consciência política e social.”<sup>289</sup> Aduz Fanon à necessidade de unidade entre os oprimidos, aqueles que em comum tiveram de experimentar a fome e a miséria, a espoliação, a exploração do trabalho. É um chamado à solidarização entre os povos subdesenvolvidos.

Desse modo, pensar a formação dos Estados nacionais latino-americanos deve ser cotejado com a desconstrução de mitos da política e

---

<sup>286</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 125.

<sup>287</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 123-124.

<sup>288</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 164.

<sup>289</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 166.

do Direito, para uma crítica ao poder político e normativo hegemônicos. Tomados o Estado e o campo político em um momento abstrato, análise realizada no primeiro capítulo a partir das teorizações mais recentes de Enrique Dussel, não fica difícil perceber, quando analisados concretamente, problemas quanto à correspondência entre o *dever ser* e o *ser*. Passemos à crítica de alguns aspectos de sua concretização no contexto geopolítico de países marcados pela perpetuação do legado colonial.

Desde a colonização portuguesa, o Brasil é marcado por fortes traços de opressão, denotados sob a forma de uma dominação interna e uma submissão externa. Trata-se de uma dinâmica que se impõe, pois não há de se falar na dependência como resultado apenas das relações internas ou só das externas. Nesse sentido, afirma-se que os fatores se conjugam, uma vez que tanto a supremacia político-econômica global quanto as relações travadas pelos sujeitos no interior de um país são sintomas das contradições dos países periféricos latino-americanos<sup>290</sup>.

Os acordos firmados pelo consenso do povo (lembrar do nível da ação política) impõem um dever político. Comumente, entretanto, ocorre a *fetichização*, quando representantes têm vontade-de-poder, divinizam sua vontade, e configura-se uma corrupção originária do poder (o poder originário do povo não se revela como fenômeno). Suas ações políticas são desprovidas da pretensão crítica de justiça. São uma inversão da realização da vontade-de-vida do povo, e partem não de baixo como deveriam, mas de fora, de cima, como dominação, em favor de alguns particulares ou “no caso dos países pós-coloniais (como os latino-americanos), a Estados metropolitanos.”<sup>291</sup> O exercício fetichizado da *potestas*, do poder delegado, fundamenta-se na debilidade do povo, provocada pela ação que conquista, manipula, divide, invade culturalmente<sup>292</sup> a comunidade política, os de baixo. Em uma sociedade capitalista, o triunfo do poder fetichizado, sua recompensa, é o enriquecimento, as dominações articuladas para exploração, segundo Dussel. Alia-se a isso a produção de conhecimento ornamental, conforme Roberto Gomes:

Tendo se furtado a responder a urgências históricas nossas, a grande crise do intelectual tupiniquim é viver mendigando consideração e

<sup>290</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico*, p. 80-81.

<sup>291</sup> DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*, p. 47.

<sup>292</sup> Com base nas formulações sobre a ação antidialógica. Em FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 157-191.

reconhecimento. Mas busca este reconhecimento numa possível identificação com os pensadores de nações ‘mais cultas’, equívoco através do qual busca aceitação. (...) esqueceu-se de que pretende ser reconhecido pelo que não-é. Seu pensamento, portanto, é puro ornamento.<sup>293</sup>

A razão ornamental é a reprodução de um pensamento que não nosso, mas “entre nós”<sup>294</sup>, servil em relação ao exterior, àqueles de quem se quer o reconhecimento. Sobre o outro tipo de razão, a afirmativa, a explicita como a “razão que diz sim”; que afirma as imposições, uma vez que desconstruir o posto e criar um pensar nosso é a via mais trabalhosa e difícil de se criar conhecimento. Entretanto, asseverar-se que o não-enfrentamento, essa forma de pensar partindo do que já está feito, não corrobora com a composição de uma identidade *nostra*.

O poder fetichizado, considerado globalmente, expressa a razão ornamental e afirmativa do padrão de poder mundial.

Cabe ressaltar que *toda* ordem política é imperfeita: o dissenso sempre existe, como efeitos negativos não-intencionais inerentes a qualquer sistema – tais efeitos negativos são sofridos pelas “vítimas” do sistema. Mas tais efeitos podem ser intencionalmente provocados – nisso reside a fetichização.

Universaliza-se o particular: a unidade do Estado moderno não passa de uma ficção, *um* modelo para uma população que é plural, em contradição de interesses e encontra-se em desigualdade de condições e portanto não participa da formação do consenso como deveria ser: indígenas, negros, comunidades tradicionais (com modos-de-vida completamente distintos), trabalhadores, camponeses, pequeno-agricultores, mulheres, LGBTQ+: observa-se aí uma igualdade meramente *formal*. Reforce-se a crítica: “a necessidade de uma instância superior centralizadora, para coordenar e dispensar ‘os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social’, garantia da organização e regulamentação racional da vida, faz do Estado-nação moderno o exemplo mais profícuo de constituição política-administrativa, síntese

<sup>293</sup> GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 8. ed. Curitiba: Criar Edições, p. 51.

<sup>294</sup> Gomes difere a filosofia *entre nós* da *nostra* filosofia. A primeira diz respeito a uma (re)produção a partir de modelos importados, estrangeiros; um pensar a partir da realidade brasileira, sobre os nossos problemas, comporia a *nostra* filosofia. Conferir GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*, em especial o capítulo VIII.

coordenadora dos ‘critérios racionais’ a serem aplicados estritamente; daí o projeto de governabilidade da modernidade.<sup>295</sup>

Tal modelo afirma por pressuposto a existência de uma igualdade representada num contrato social, em que os sujeitos teriam pontos de partida – de fala, possibilidade de participação, de decisão, de livre-arbítrio – simétricos entre todos, um idealismo. Aí seria o terreno perfeito para o desenvolvimento da lei do livre-mercado – o Estado mínimo que se deseja interviria somente quando fosse conveniente a quem desse jogo possa participar. Atente-se ao cruzamento entre os diversos campos as quais a totalidade engloba. O campo político é condicionado por outros ao mesmo tempo em que condiciona também – pelo econômico, cultural etc.

Dessarte, considerando o dito Estado “democrático” de Direito, considera-se a tripartição de poderes, organização em que cada um teria uma atribuição razoavelmente definida e seria independente dos outros, além de fiscalizarem-se mutuamente. A organização do Estado de Direito é tomada como estável, consensual e última instância normativa, devendo ser um instrumento normativo para reproduzir e aumentar a vida dos cidadãos, conforme o consenso estabelecido.

Cabe salientar que Enrique Dussel, na arquitetônica da política, situa o sistema do Direito no momento formal-procedimental, no nível das instituições. Reconhece a existência de *novos direitos* para além daqueles que já estão positivados, visto que se imporiam a posteriori – e não como direitos naturais, aprioristicamente ao processo histórico –, como falta-de que busca ser incorporada. Não quero recair no que ele chama de posição anarquista, o extremo à esquerda, oposto diametralmente ao conservador – enquanto que sua postura, a possível criticamente, está no meio – mas, em certo sentido, há um certo incômodo com seu posicionamento de encarar que “na realidade dos fatos existe sempre primeiro como dado o direito vigente, *positivo*”<sup>296</sup>, mesmo pensando que isso acompanha a transformação das instituições e da política como todo.

O sistema do Direito, sua cultura e instituições, precisam ser analisados concreta e criticamente. Conforme Antonio Carlos Wolkmer, para se tecer qualquer análise da cultura jurídica latino-americana deve-se considerar a colonização espanhola e portuguesa da metade do

<sup>295</sup> SANTOS, Ricardo Sant’Ana Félix dos. Epistemologias críticas, ecologia de saberes e o compromisso ético-político com a libertação. Em: *Discenso*: revista de graduação do PET-Direito-UFSC. v.1. n.2. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2010, p. 191.

<sup>296</sup> DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*, p. 150.

milênio, tendo em vista que foi a partir daí que se importaram modelos de cultura jurídica<sup>297</sup>.

Desde o momento em que se fez necessário aos colonizadores – especificamente no caso brasileiro – transmitiu-se o legado romano-germânico de cultura jurídica para a colônia. Eram os interesses coloniais que precisavam ser protegidos, e a reprodução dos moldes jurídicos europeus servia para tal finalidade.

No decorrer do processo colonial, predominou a vigência dessa cultura transposta pelo colonizador. Considera Wolkmer que, não obstante a independência da metrópole no século XIX, formou-se uma elite na colônia que tratou de incorporar e difundir a tradição jurídica européia, mantenedora do jusnaturalismo e do formalismo dogmático-positivista<sup>298</sup>.

Nota-se que em muito não se alterou o quadro jurídico brasileiro. Muitos apontam para uma crise do Direito, dado o esgotamento de um paradigma fundado ainda em preceitos muito semelhantes aos do período colonial. É uma herança difícil de se renegar, uma vez que o sistema funda-se em uma lógica retórica que justifica e sustenta a ela própria.

Nosso modelo normativo é tradicionalista e assenta-se na redução do Direito à lei estatal. Considera Wolkmer que é este o modelo oficial dominante tanto nos países europeus quanto nos periféricos. Contudo, relembra que foi a partir da colonização que essa concepção de Direito impôs-se-nos, não obstante nossas necessidades, interesses e conflitos não se ajustarem a tal modelo. A existência de alguns direitos que são, de fato, universais, não exclui a importância de se averiguar as particularidades de cada sistema jurídico. O Direito não pode se resumir a uma estrutura normativa destinada à regulação e ao controle, mas é “relação social, reflexo cultural da confluência de uma determinada produção econômica com as necessidades da formação social e da estrutura de poder predominante”<sup>299</sup>.

Em outras palavras, o Direito neoliberal reflete os interesses de classe, objetivados em codificações, as quais dizem representar uma

---

<sup>297</sup> Conforme palestra proferida por WOLKMER, Antonio Carlos. Cenários da cultura jurídica moderna na América Latina. *II Congresso Brasileiro de História do Direito*, ocorrido em Curitiba, na sede da OAB-PR, entre os dias 12 e 15 de setembro de 2007.

<sup>298</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Repensando a questão da historicidade do Estado e do Direito na América Latina. Em: NEDER, Gizlene (org.). *História e Direito: jogos de encontros e transdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Renavan, 2007, p. 71.

<sup>299</sup> Idem, em especial o capítulo 2.

“vontade geral” da sociedade<sup>300</sup>. Daí seu caráter ideológico, afirma Antônio Alberto Machado, que assegura a manutenção da ordem classística, apesar de apresentar algumas “táticas de recuo” – algumas concessões de reivindicações ao povo – que sustenta a legalidade nos moldes em que se encontra<sup>301</sup> e embora se apresente sob ares de ciência neutra<sup>302</sup>.

A hegemonia dos interesses externos (os quais se ligam aos interesses das elites internas), uma visão individualista, liberal, colonialista e da legalidade lógico-formal, conforme Wolkmer, geram reflexos na cultura jurídica brasileira. Ela é marcada pela supremacia do Direito estatal oficial sobre as outras formas plurais de fontes normativas desde o período colonial, resultado da imposição das formas jurídicas externas, da metrópole européia.

A crise do paradigma da legalidade em si relaciona-se com a sua própria lógica de funcionamento. Conforme Wolkmer, a dogmática jurídica estatal, baseada em uma lógica descritivo-abstrata e um procedimento lógico-lingüístico, perdeu a funcionalidade e a eficácia. Traz à tona o descompasso entre as relações sociais e econômicas e os institutos jurídico-políticos<sup>303</sup>, que não atendem mais à realidade em constante transformação, às necessidades dos novos sujeitos sociais. Reflete as mudanças do capitalismo global e a crise cultural valorativa das ciências humanas.

É importante ressaltar a tese do jurista Roberto Lyra Filho de que o Direito se coloca na própria estrutura, como modo de produção. Tal concepção importa na medida em que não reduz o Direito à mera “idéia”/ideologia, mas como estrutura produtora de injustiça. Daí o movimento *reivindicativo* pela “conquista de novos direitos”, positivação de direitos que não são ainda reconhecidos, ou que são negados/negligenciados pela ordem jurídica vigente. O movimento reivindicativo é importante, mas necessário considerar que é limitado, insuficiente, pois restringir a luta à conquista de novos direitos não altera as estruturas opressoras da sociedade, a essência da desigualdade, a cultura de opressão.

Pensar as bases para a luta teórico-prática latino-americana deve passar por várias dimensões: a economia (teoria da dependência),

---

<sup>300</sup> MACHADO, Antônio Alberto. *Ensino jurídico e mudança social*. Franca: UNESP-FHDSS, 2005, p. 66-67.

<sup>301</sup> Idem, p. 40-48.

<sup>302</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Repensando a questão da historicidade do Estado e do Direito na América Latina, p. 72.

<sup>303</sup> Idem, p. 59.

teologia (em especial, com a teologia da libertação, em favor dos pobres e injustiçados), filosofia (da libertação, que pensa a transformação social), pedagogia (do oprimido, com o processo de conscientização, que é práxis mesma de inserção crítica do sujeito na transformação da realidade), geografia, sociologia e antropologia, teoria política: pensar em “possibilidades de um pensamento crítico, capaz de expressar e sustentar a prática política e jurídica na perspectiva da América Latina.”<sup>304</sup>

Mudar radicalmente o sistema do Direito implica a mudança de toda a realidade social de que faz parte. Os problemas atinentes ao Direito, quanto a seu descompasso com as necessidades do povo, não é um problema circunscrito à sua estrutura interna, à cultura jurídica especificamente. Tampouco, é de se questionar se o problema consiste na manutenção dos paradigmas jusnaturalistas ou positivistas. Há quem diga que nunca fomos verdadeiramente positivistas, na medida em que o Direito está em poder das mãos dos juízes, conforme apregoa o entendimento decisionista. Nesse sentido, o que é central para se pensar a transformação do Direito, bem como para a compreensão de seu distanciamento do povo oprimido, é a atuação do poder global de poder em suas variadas manifestações no contexto latino-americano: é reflexo da colonialidade, é capitalista, patriarcal, sexista, heterossexualista, racista... O conflito é a expressão da prevalência e hegemonia de um modelo e cultura, o que coloca, conforme as necessidades de exercício desse poder, mediações como as instituições – Estado, Direito oficial, etc.

---

<sup>304</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos da crítica..., p. 30.





## Capítulo 3      INSURGÊNCIA DO PODER NORMATIVO POPULAR

### **3.1      *Educação popular como mediação para o processo de conscientização***

A insurgência popular não pode ser pensada sem a devida organização dos sujeitos que se engajarão na luta pela transformação radical da realidade. Contra o espontaneísmo das massas, mas também sem defender um vanguardismo revolucionário, é imprescindível um processo de conscientização para a inserção crítica dos sujeitos na realidade que se quer transformar. Afasto de pronto a noção de que se deve levar à massa alienada, dotada de falsa consciência, a luz da salvação e a mão estendida de quem, profeticamente, vai salvá-la. Não é isso que se propugna; observamos inclusive como a nossa história está repleta de casos em que, sob o manto do discurso salvacionista, desenvolvimentista, ou mesmo de levar povos ao progresso conduziu-se a genocídios, etnocídios e à dominação/exploração daqueles que, considerados inferiores ou selvagens, precisariam da mão divina dos superiores civilizados para conduzir o espírito a um nível mais elevado. Ninguém liberta ninguém. Por outro lado, tampouco pode-se assistir de camarote e deixar ao sabor da maré do capital povos e comunidades a quem são negadas condições para produzir, reproduzir e desenvolver suas vidas. Assumir uma posição neutra, ou simplesmente cruzar os braços é consentir com as regras do jogo, com o *status quo*. Não se trata de não confiar no povo e em seu potencial de transformação; pelo contrário, porém não se o abandona à própria sorte acreditando *somente* no despertar espontâneo de um potencial revolucionário, na conscientização que tomaria forma com as próprias contradições das lutas cotidianas ou em algum momento histórico de crise que despertaria tal ímpeto de transformação.

Diversas são as mediações possíveis para assumir a responsabilidade de se unir ao povo no engajamento pela mudança. Sem esforço para ocultar o “local de fala” – pelo contrário –, penso que a contribuição seja tanto mais profícua se justamente partir de experiências acumuladas até então, do contato com movimentos populares e comunidades, integrando núcleos vinculados à universidade na prática de “extensão” e na participação em coletivos juntamente aos movimentos, para esboçar algumas possibilidades de mediação com vistas à práxis de luta.

Tais experiências oferecem não só sugestões de caminhos concretos sobre os quais é necessário aprofundamento teórico acerca da insurgência popular e a produção de normatividade pelo povo, como também permitem enxergar que o fenômeno jurídico, nessa toada, extrapola os limites de seu campo. A possibilidade de irrupção de um “novo Direito” ligado à idéia de justiça – um Direito insurgente, dos oprimidos – está necessariamente atrelada a transformações estruturais da realidade concreta. Por isso, buscar a superação do direito hegemônico, opressor, moderno e do padrão global capitalista de poder em elementos restritos ao campo jurídico torna-se empenho em vão, já que para se conceber um “novo Direito” imprescindido pensar táticas de luta que visem a transformar a realidade em sua totalidade.

Diante da incapacidade de analisar profunda, crítica e reflexivamente a totalidade mesma, detenho-me sobre algumas poucas mediações das tantas possíveis para se pensar irrupção do poder popular, necessária para a construção de novas expressões de normatividade.

É por isso que resgato o pensamento do recifense Paulo Freire e suas contribuições à análise da realidade brasileira, além de engajamento na práxis para a libertação do oprimido. Seu legado compreende muito mais que escritos circunscritos ao campo da pedagogia, tendo pensado em problemáticas de sua época, devidamente situadas, sob uma ótica reflexiva, radical e de totalidade, propondo então mediações factíveis para a tentativa de superação desses problemas e a libertação dos sujeitos coletivamente; tem, portanto, “implicações sociais e políticas.” Nas palavras de Francisco Weffort, “esta preocupação, que vai além da esfera pedagógica em que se move o autor, constitui um dos motivos básicos destas nossas reflexões. A experiência educacional com as massas não deveria ser considerada como uma sugestão para o estudo de novas linhas para uma autêntica política popular?”<sup>305</sup>

Apesar do bacharelado em Direito, Freire não seguiu carreira jurídica, mas a formação na Faculdade de Direito de Recife lhe propiciou sólida formação intelectual. A teoria pedagógica por ele desenvolvida não pode ser descolada de base filosófica; uma filosofia, porém – é importante reforçar – prática<sup>306</sup>, pois construída desde a realidade concreta e voltada para a práxis. Nessa linha, importante

---

<sup>305</sup> WEFFORT, Francisco. Educação e política. Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da Liberdade (prefácio). Em: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1996, p. 12-13.

<sup>306</sup> JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 1981, capítulo 1.

perceber que educação não pode se reduzir a mera “informação, instrução e capacitação técnica”<sup>307</sup>; segundo Julio Barreiro,

Desde quando começou a se configurar, na América Latina, uma educação que não propunha apenas a simples *promoção dos trabalhadores*, mas uma *transformação das estruturas de opressão*, começou-se também a descobrir que não se tratava de programas de instrução e instrumentalização de grupos populares para um ‘aproveitamento mais adequado dos recursos e benefícios do sistema capitalista’, mas era necessário estabelecer uma metodologia educativa de descoberta dos *fatores de opressão* e dos *processos de transformação*: não do educador oprimido para manter a sociedade opressora (modificar o homem para conservar a estrutura social), mas da própria sociedade opressora para libertar o homem oprimido (transformar a sociedade para humanizar o homem).<sup>308</sup>

Muito teorizada nas décadas de 1960 e 1970, a educação popular ganhou significação específica com Paulo Freire. Desde as experiências pioneiras em Angicos e Mossoró, transcendeu as fronteiras nacionais e a proposta prática chegou a diversos países da América Latina e África. Diferenciando-se de outras propostas pedagógicas alternativas<sup>309</sup> ao modelo oficial hegemônico, ela – a educação popular freireana – “conota estratégias de ruptura do sentido rotineiro da educação, tanto quanto dos modos e modalidades de sua realização.”<sup>310</sup> Não precisa ser realizada em um sistema educativo formal, de modo que se integra às práticas sociais e políticas dos sujeitos com quem se educa<sup>311</sup>.

<sup>307</sup> JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*, p. 19.

<sup>308</sup> BARREIRO, Julio. *Educação popular e conscientização*. Tradução de Carlos Rodrigues Brandão. Porto Alegre: Sulina, 2000, p. 49.

<sup>309</sup> Há diversas classificações para diferenciar a proposta de educação popular freireana de outras, como a educação não-formal, a educação participante, educação comunitária etc. Esta que trazemos aqui é a classificação esboçada por Carlos Rodrigues Brandão em “Educação e movimentos populares: tendências e dilemas latino-americanos”, em BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto: escritos sobre a educação e a cultura popular*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 11-36.

<sup>310</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto*, p. 30.

<sup>311</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. *Cultura rebelde*. Escritos sobre a Educação Popular ontem e agora. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2009 (Série Educação Popular, 2), p. 31.

Designa-se-a *popular* não porque dirigida àqueles que ficaram de fora da escola seriada, mas porque parte da *cultura popular* e pretende erigi-la a uma condição subversiva, “alicerce de ação política e pedagógica”<sup>312</sup>. Acompanhamos a noção de Fals Borda quanto ao que entende por subversão: “aquela condição ou situação que reflete as incongruências internas de uma ordem social descobertas por membros desta num determinado período histórico, à luz das novas metas (‘utopias’) que uma sociedade quer alcançar”<sup>313</sup>, condizente com a proposta freireana.

As experiências de educação popular conforme o “método Paulo Freire” tiveram início com os chamados Círculos de Cultura, grupos formados por no máximo 30 pessoas destinados àquilo que no contexto da época significava transpor um dos maiores problemas brasileiros, na visão de Freire: o analfabetismo. Voltou-se, portanto, à alfabetização de adultos em tempo recorde, cerca de 40 dias, e chamou a atenção – nacional e internacional – pela metodologia diferenciada e rapidez quanto aos resultados. Consistiu, tanto na teoria quanto na prática, porém, em mais que simplesmente um método para alfabetizar adultos. É uma pedagogia que auxilia o povo a tomar consciência de seu condicionamento histórico e que, apesar de e porque constata a existência de tais condicionamentos, o provoca e instiga a descobrir-se sujeito que constrói história; sujeito, portanto, que, apesar de condicionado pela realidade, também a condiciona dialeticamente. Estou a falar de

uma educação que possibilitasse ao homem a discussão corajosa de sua problemática. De sua inserção nessa problemática. Que o advertisse dos perigos de seu tempo, para que, consciente deles, ganhasse a força e a coragem de lutar, ao invés de ser levado e arrastado à perdição de seu próprio ‘eu’, submetido às prescrições alheias. Educação que o colocasse em diálogo constante com o outro. Que o predispuesses a constantes revisões. A análise crítica de seus ‘achados’. A uma certa rebeldia, no sentido mais humano da expressão.<sup>314</sup>

<sup>312</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. *Cultura rebelde*, p. 48.

<sup>313</sup> FALS BORDA, Orlando. *As revoluções inacabadas na América Latina (1809-1968)*. São Paulo: Editora Parma, 1979, p. 22.

<sup>314</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 97-98.

A prática pedagógica é, portanto, concebida como ato político-cultural, em que cabe ao educador ter em mente a intencionalidade da ação de educar<sup>315</sup>. A educação não se separa da política: todo processo educativo possui natureza política, assim como todo ato político é também pedagógico<sup>316</sup>. Contudo, esclarece Carlos Rodrigues Brandão que a pedagogia de Freire não se presta a tratar da politização dos sujeitos de forma utilitária; propõe criar um homem e mulher novos, libertados de dentro para fora, a partir de seus próprios saberes<sup>317</sup>.

Interessa a educação popular, para os fins deste trabalho, pois, como um meio possível para incitar a insurgência popular. “O papel e o sentido histórico da educação popular”, diz-nos Brandão, tem a ver com “resistência e oposição ao *status quo*”, que possibilite a construção de uma cultura rebelde<sup>318</sup>, para que os sujeitos se reconheçam como sujeitos da história e atores da transformação da realidade. A construção consciente de uma cultura rebelde requer radicalidade na práxis educativa. Nos movimentos de cultura popular, experiência iniciada nos anos 1960 de educação popular, interagiam “intelectuais e profissionais das universidades e de outros centros de ‘cultura erudita’ e pessoas das classes trabalhadoras e seus ‘mundos’ de vida, de trabalho e de criação cultural.”<sup>319</sup> Fica fácil constatar que o trabalho em torno da educação popular fora tomado por profissionais de áreas alheias à da pedagogia, militantes que não educadores de carreira<sup>320</sup> os quais, junto ao povo, realizaram um trabalho comum para a concretização do projeto histórico de libertação.

Demonstra-se, assim, a atualidade dessa prática pedagógica libertadora em tempos de imobilismo neoliberal, fragmentação pós-moderna e fatalismo engessante das estruturas de opressão. Isso porque alimentamos uma esperança crítica<sup>321</sup> na utopia da mudança e comprometemo-nos com tal projeto. “A esperança é necessidade ontológica”, diz-nos *Freire*, mas não é suficiente se não for crítica,

---

<sup>315</sup> GOUVÊA DA SILVA, Antônio Fernando. Dimensões políticas da prática educativa. Em: *Revista Educação*. História da pedagogia. Paulo Freire. v. 4. São Paulo: Segmento, dezembro de 2010, p. 72-81.

<sup>316</sup> FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler* em três artigos que se completam. p. 24

<sup>317</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire?* 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. Coleção Primeiros Passos, p. 85-87.

<sup>318</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. *Cultura rebelde*, p. 9.

<sup>319</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. *Cultura rebelde*, p. 49.

<sup>320</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto*, p. 32.

<sup>321</sup>

ancorada na prática – não se resume a pura espera.<sup>322</sup> Temos em mente as dificuldades de se concretizar uma tal prática consideradas questões problemáticas que não vêm de hoje: comunidades e movimentos sociais cooptados por partidos políticos tanto ditos progressistas quanto reacionários – no primeiro caso, podendo representar ampliação de sua base de apoio; no segundo, como massa de manobra para fins clientelistas –; cooptados pelo Estado, que com o objetivo de manutenção da ordem pública e do controle social “procura reduzir seu potencial de autonomia a partir de implementação de políticas de planejamento participativo e da integração da comunidade e associações de moradores na prestação precária dos serviços que são colocados à disposição de populações socialmente marginalizadas”, por enxergar nelas potencial de contestação<sup>323</sup>; ou pela Igreja<sup>324</sup>. Além disso, há de se levantar também a desunião provocada pelo individualismo do “meu pirão primeiro”, educação instrumentalizada pela lógica do mercado em que se incentiva a formação especializada de profissionais cada vez mais competentes e especialistas para exercer funções no sistema produtivo competitivo, incentivando a busca do sucesso profissional e da constituição de carreira.

Movida pela esperança, e percebendo a importância e necessidade da transformação, busco pensar a formação de sujeitos capazes de se projetar no mundo para criar uma outra história, que não tenham medo do novo, e que esse novo seja a libertação dos povos oprimidos do mundo.

Veja-se, então, algumas das elaborações teóricas de Freire que podem auxiliar a se pensar uma práxis popular insurgente. A começar pela *conscientização* como um processo que nunca se põe a termo e deve ser constante. Ganhou notoriedade a expressão utilizada por Freire para aduzir a um conceito que remete à libertação do ser humano pela práxis. Porém, ressalta o recifense que tal vocábulo fora criado por

---

<sup>322</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*: um encontro com a Pedagogia do oprimido. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 10-11.

<sup>323</sup> VEIGA, Laura da. Educação, movimentos populares e pesquisa participante: algumas considerações. Em: MADEIRA, Felícia Reicher; MELLO, Guiomar Namó de (coords.). *Educação na América Latina*: os modelos teóricos e a realidade social. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1985, coleção educação contemporânea, p. 194-195.

<sup>324</sup> Sobre a conturbada relação da Igreja com o povo, ora como mobilizadora de recursos para sua autonomia e libertação, tendo inclusive desenvolvido muitos programas de educação popular, em especial nas décadas de 1960 e 1970, ora como manipuladora de massas para expandir seus domínios, ver DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*.

Álvaro Vieira Pinto e Guerreiro Ramos, do ISEB, por volta de 1964<sup>325</sup>. Mas, foi a partir do legado do principal expoente da educação popular que tal termo se difundiu, ademais pela centralidade que ganhou em suas elaborações teóricas, e apesar de ter deixado de utilizá-lo por algum tempo devido a interpretações equivocadas.

A conscientização em Paulo Freire refere-se a um constante e eterno processo<sup>326</sup>, diz com a condição de homens e mulheres que não são, apenas, mas “estão sendo”; inconclusos e inacabados, e tendo consciência disso, devem buscar “ser mais”, procurar ser sujeitos de sua própria história e realizar-se na sua vocação ontológica que é a humanização<sup>327</sup>. Sujeitos e mundo são inacabados e encontram-se em interação dialética permanente de mútuo condicionamento.<sup>328</sup> Ressalte-se que não é possível “ser mais” no individualismo, apenas na comunhão solidária; o “ser mais” buscado no individualismo conduz ao “ter mais egoísta” que, afirma Freire, é uma forma de “ser menos”. “Não que não seja fundamental ter para ser. Precisamente porque é, não pode o *ter* dos demais, robustecendo o poder dos primeiros, com o qual se esmagam os segundos, na sua escassez de poder.”<sup>329</sup>

A humanização dos sujeitos significa a sua libertação. O processo de conscientização é luta pela libertação. Mas somente será possível lutar pela libertação quando houver consciência de si e da sua relação com o mundo em que existe<sup>330</sup>. Não é possível ter a realidade como objeto cognoscível se não se consegue enxergar de forma crítica. Para tanto, pois, faz-se necessário desvelá-la, o que significa sair de um estado de imersão em que se tem uma visão ingênua ou mágica<sup>331</sup> da realidade para dela emergir e só então conseguir aí inserir-se, ou seja, atuar criticamente. O estado de imersão significa adesão do sujeito ao

---

<sup>325</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. Tradução de Kátia de Mello e Silva. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 25.

<sup>326</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da Libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Tradução de Kátia de Mello e Silva. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 26-27.

<sup>327</sup> FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 83-84.

<sup>328</sup> JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*, p. 35.

<sup>329</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 86.

<sup>330</sup> Paulo Freire utiliza-se da locução *existir* em detrimento de *viver* porque aquela significa mais do que simplesmente estar no mundo. “É estar nele e com ele. E é essa capacidade de ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora o sentido de criticidade que não há no simples viver.” FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1996, p. 48.

<sup>331</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização*, p. 26.

mundo<sup>332</sup>, incapacidade de se distanciar objetivamente do mundo para analisá-lo. A captação, portanto, que faz das suas relações no e com o mundo é mágica ou ingênua, acrítica e não reflexiva, dependendo do nível de consciência do sujeito ou comunidade. Um tal nível de consciência – mágica – conduz os sujeitos a atitudes fatalistas diante da realidade, por não conseguirem enxergar as problemáticas concretas para além de uma análise biologizante, uma vez que estão fundidos sujeito e natureza. Como não se consegue captar as causas autênticas dos problemas que se apresentam em sua vida, o sujeito passa a explicar a realidade desde fora dela, sem que se sinta atuante, responsável ou integrado à ela. No caso da consciência ingênua, ainda que um passo adiante da semi-transitiva ou mágica por estar se transitivando, emergindo, as interpretações da realidade ainda são por demasiado simplistas e emotivas. Importante lembrar que consciência, no pensamento de Paulo Freire, não é um recipiente vazio a ser preenchido, mas é a captação do mundo que se faz intersubjetivamente, dialogicamente: “a consciência é, como consciência, pelas suas relações com outras consciências: daqui que ela implica, necessariamente, uma relação com outra consciência”<sup>333</sup>, mediatizadas pelo mundo.

Supera-se a condição de sujeito imerso no mundo, segundo Freire, por um método dialético de abstração da realidade concreta. Para que seja possível desvelar a realidade e enxergá-la criticamente é preciso dela afastar-se. Só elevando o objeto o qual se quer conhecer ao abstrato é que se torna possível admirá-lo. Com o distanciamento, pode-se apreendê-lo de forma crítica, em profundidade quando da análise das problemáticas. O movimento metodológico completa-se com a volta ao concreto, para realizar a *práxis* sobre a realidade objetiva e poder transformá-la. A consciência crítica que aí se revela é “resultado de um trabalho pedagógico crítico apoiado em condições históricas propícias”<sup>334</sup>.

A inserção crítica do sujeito na realidade possibilita o pensar e agir sobre as estruturas econômica, social, política e cultural, marcadas por diversas formas de opressão. Nos dizeres de Ernani Maria Fiori, “porque se projeta intencionalmente além do limite que tenta encerrá-la, pode a consciência desprender-se dele, libertar-se e objetivar, transubstanciando o meio físico em um mundo humano”<sup>335</sup>.

---

<sup>332</sup> Idem, p. 58.

<sup>333</sup> JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*, p. 45.

<sup>334</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, p. 61.

<sup>335</sup> FIORI, Ernani Maria. Aprender a dizer a sua palavra. Em: FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Prefácio, p. 13.



Para os homens imersos no mundo, que só vivem – não existem –, as situações cotidianas se lhes apresentam apenas como um estímulo, porquanto “não exigem respostas que impliquem ações decisórias”<sup>336</sup>. Dessa forma, não assumem sua condição de historicidade e não conseguem se enxergar sujeitos de suas próprias histórias. Na outra mão, para aqueles que têm consciência de que existem *no* mundo e *com* ele, as situações se mostram como desafios, problemas. Essas situações problematizadas não podem ser encaradas como barreiras intransponíveis. A superação e negação dessas “situações-limite” exigem um “ato-limite”, o qual conduz ao processo de libertação do homem<sup>337</sup>. O enfrentamento dos desafios configura a ação sobre o mundo. Não há como enfrentá-los, contudo, sem consciência de que eles existem, sem enxergá-los como tal.

Um dado momento histórico possui um conjunto de idéias, valores, concepções e esperanças que o fazem peculiar, em determinado espaço. Nesse contexto é que se verificará quais são os desafios presentes nas situações-limite, e que são denominados por Freire de “temas geradores” dos processos de alfabetização. Frente ao tema gerador o homem faz sua opção, uma escolha entre a manutenção ou a mudança. Quando não se tem uma clara idéia de qual é o tema gerador, por estar encoberto ou envolvido por uma situação-limite, é comum adaptar-se à situação.

De outra forma, se se consegue identificar o tema que conduziu à situação-limite, resta agir com reflexão para se chegar ao “inédito viável”<sup>338</sup>. A percepção do limite e da barreira que se impõe ao *ser mais* leva ao atuar em direção ao “inédito viável”, à possibilidade presente na ausência.

O contexto em que Freire escreveu muitas de suas obras era de uma forte e explícita repressão política: a ditadura militar. O autor coloca como principal tema gerador à época o da libertação, e o seu contrário, o da dominação. Apesar de findo o período da ditadura, não há como discordar que um dos principais (se não o principal) temas da nossa atualidade seja o mesmo daquele período. A repressão e as formas de manifestação de violência contra o povo agem disfarçadamente, vestindo até o véu da democracia, do desenvolvimento e do progresso.

---

<sup>336</sup> FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 103.

<sup>337</sup> Idem, p. 103-105.

<sup>338</sup> Conforme Freire, o “inédito viável” é aquilo que se concretizará depois da ação, que está além da “situação-limite”. Ou ainda, segundo Simões Jorge, é “o futuro a construir”. Conferir FREIRE, P. Op. cit., p. 108-109 e JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 1981, p. 76.

Tem-se em Freire que, ao atuar na realidade, criamos cultura e fazemos história. Cultura, para ele, é toda a criação humana que transforma a natureza com seu trabalho<sup>339</sup>. Aquele que tem consciência do seu agir no mundo faz sua própria história e sente-se parte de uma historicidade. Para se chegar a essa percepção, ressalte-se, é necessária a consciência de ser *no* mundo e *com* o mundo.

Não existe *conscientização* sem práxis. Em Freire, práxis é o ato concomitante de ação e reflexão, uma “unidade dialética”<sup>340</sup> que não pode ser dicotomizada, sob o risco de se cair no mero “verbalismo”, “blábláblá” ou no “ativismo”<sup>341</sup>. A práxis produz conhecimento reflexivo; é criadora. Dessa forma é que o ser humano se constitui como ser histórico-social<sup>342</sup>.

Nesse sentido, torna-se imprescindível que a práxis seja comprometida e voltada para um fim: a libertação, que é a humanização da mulher e do homem, a realização de sua vocação ontológica, enquanto sujeito coletivo, uma vez que, “ninguém se liberta sozinho – os homens se libertam em comunhão”<sup>343</sup>. Segundo Freire, somente os oprimidos podem libertar a si e os opressores – libertando-se, libertam também os opressores. Porém, não é possível libertar sem conhecer a situação de opressão.

Ademais, a práxis não pode ser realizada sem que o compromisso seja utópico. Por utopia – e nesse sentido tomemos o pensar de Freire, novamente – entende-se que é a “dialeção dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante”<sup>344</sup>, o que está longe de ser idealismo, pois parte das condições e contradições da realidade concreta. Exige-se, para a denúncia, um conhecimento crítico da realidade, de forma que não seria possível criticar uma estrutura sem a conhecer. Da mesma forma, não se pode anunciar sem ter um objetivo, que só se atingirá por meio da práxis transformadora.

---

<sup>339</sup> FREIRE, P. *Conscientização*, p. 38.

<sup>340</sup> Idem, p. 26.

<sup>341</sup> Sobre a dicotomização dos elementos constituintes da palavra autêntica, diz Freire: “(...) esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, blábláblá. (...) Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em *ativismo*. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo.” FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 90.

<sup>342</sup> Idem, p. 107.

<sup>343</sup> Idem, p. 58.

<sup>344</sup> FREIRE, P. *Conscientização*, p. 27.

O diálogo, para Paulo Freire, é fundamental em todo o processo pedagógico de libertação. Aliás, não se constitui apenas como técnica na educação libertadora nem tática para conquista, mas é algo que deveria ser entendido como “parte da própria natureza histórica dos seres humanos. É parte de nosso progresso histórico para nos tornarmos seres humanos. (...) é momento em que os humanos se encontram para refletir sobre sua realidade tal como fazem e re-fazem”.<sup>345</sup> Por isso, a *educação dialógica* é a única que pode ser libertadora, pois parte do pressuposto que o educando possui história, tem saber, é sujeito – e não coisa. Portanto, só pode estabelecer-se horizontalmente<sup>346</sup>, de outra forma não poderia constituir-se como *diálogo*<sup>347</sup>. Somente se diálogo for torna-se possível problematizar os desafios, as questões importantes para um determinado grupo de estudantes situado no tempo e no espaço.

Negar o diálogo entre os homens significa negar-lhes a conscientização, pois “é, pelo diálogo, que as consciências se colocam na contemplação do mundo, vão ao mundo, e comunicam-se. Neste momento (...) é que a tomada de consciência se transforma, realmente, em conscientização”<sup>348</sup>. Inexistindo o diálogo, e caso essa situação seja percebida, há de se a problematizar (principalmente no contexto de uma sociedade opressora, que se reflete nas estruturas de ensino).

Faz-se importante, pois, tecermos breves considerações a respeito da “cultura do silêncio” nas sociedades latino-americanas, em particular sobre o caso brasileiro. Ela nasce, conforme Freire, desde a colonização, das relações de dependência entre colonizador e colonizado. A sociedade colonizada assimila a cultura da Metrópole; a primeira torna-se, pois, manipulada por esta, de forma que a sociedade dependente não possui voz própria, apenas ecoa a voz do colonizador. “A metrópole fala e a sociedade dependente escuta”; esta é objeto e aquela, dirigente. O silêncio reflete-se nas relações no interior da sociedade dominada, porquanto as elites tiram do povo a sua palavra<sup>349</sup>. O entendimento de Boaventura de S. Santos segue o mesmo raciocínio: trata-se de um problema com raízes no contato colonial, o qual silenciou as culturas conquistadas. Diz o sociólogo português que “há nos oprimidos aspirações que não são proferíveis, porque foram consideradas

---

<sup>345</sup> FREIRE, P.; SHOR, I. Op. cit., p. 122-123.

<sup>346</sup> FREIRE, P. *Educação como prática de liberdade*, p. 115.

<sup>347</sup> O “antidiálogo”, para Freire, é a relação vertical que se estabelece entre os homens, “desamoroso, inumilde, desesperançoso, sem fé, sem confiança, acrítico”, que faz comunicados, ao invés de comunicar: é o oposto do diálogo. FREIRE, P. Op. cit., p. 116.

<sup>348</sup> JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*, p. 45.

<sup>349</sup> FREIRE, P. *Conscientização*, p. 63-65.

improferíveis depois de séculos de opressão. O diálogo não é possível simplesmente porque as pessoas não sabem dizer”<sup>350</sup>.

A superação da cultura do silêncio é passo essencial na educação libertadora. Dialogar a respeito dela com os educandos no contexto da universidade é um grande passo para o processo de *conscientização*. Como corolário, a partir do diálogo e de uma pedagogia crítica que tenha como ponto de partida a realidade, torna-se factível a construção de um conhecimento autêntico e inovador.

O diálogo e a educação libertadora somente são possíveis se houver confiança no oprimido. Sem ela, realizam os educadores uma pedagogia *para* ele, e não *dele, com* ele. Pensam ser os exclusivos sujeitos do processo de *conscientização* e da libertação dos homens. Para Freire, no entanto, os únicos que podem libertar são os oprimidos, uma vez que ao se libertarem, libertam também os opressores. Ao buscar a recuperação de sua humanidade, restaurarão a de ambos, pois a superação da contradição opressor-oprimido significa a verdadeira libertação: “aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos”<sup>351</sup>.

É imprescindível acreditar no potencial transformador, na atuação dos oprimidos sobre a realidade concreta como possibilidade de mudança. “O verdadeiro humanista reconhece-se mais pela confiança nos homens que o conduzem a comprometer-se numa luta que nas milhares de ações que pode empreender por eles, sem esta confiança”<sup>352</sup>. O oprimido, reitera-se, não pode ser objeto da ação dos opressores.

Esse processo permite ao povo a compreender o valor de sua organização. Como ator político coletivo, organizado, ganha força para lutar contra as injustiças que sofre e a favor do atendimento de suas reivindicações, processo que não pode parar na mera conquista de ganhos pontuais.

### 3.2 *Investigação militante: o conhecimento a serviço do povo*

Uma práxis cujo objetivo, em última análise, seja a transformação da realidade, não pode dispor de métodos tradicionais de investigação da realidade. É necessário que quem esteja comprometido nessa práxis leve à cabo métodos de investigação adequados com o projeto utópico-

<sup>350</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 55.

<sup>351</sup> FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 33.

<sup>352</sup> FREIRE, P. *Conscientização*, p. 60.

crítico de libertação. Imprescinde, pois, que as contribuições teóricas produzidas por intelectuais estejam necessariamente vinculadas à causa popular, concebida dentro de um determinado contexto histórico. Atreiam-se intimamente produção teórica e compromisso político.

Nos anos 1970 houve intensa produção teórica sobre dessa diferenciada metodologia de produção de conhecimento dito científico. Essas análises sobre a ciência e sua relação com a militância política estão ligadas às experiências de educação popular na América Latina, mas também ao contorno que ganharam as teorias saídas das universidades com a ascensão dos Estados Unidos no sistema capitalista-imperialista pós-II Guerra Mundial. Um grupo de cientistas sociais colombianos, entre eles destacando-se Orlando Fals Borda<sup>353</sup>, desenvolveram importantes teorizações sobre o que denominaram “investigação militante”. Aventurem a tese de que as ciências tornaram-se uma arma a serviço do imperialismo, propagando ideologia desenvolvimentista que tinha nas sociedades capitalistas modelos de progresso e democracia. Colocam em evidência, portanto, uma crítica à colonialidade do saber e do poder. Conforme as colocações desses autores, as universidades teriam se estruturado de acordo com as necessidades do sistema imperialista:

Muitas universidades que, durante os anos da Segunda Guerra Mundial tinham-se ligado ao Departamento de Defesa para a pesquisa bélica, ficaram então encarregadas de obter e interpretar informações sobre sociedades pouco conhecidas, especialmente aquelas onde os interesses do império estavam ameaçados pela insurreição popular. Isto explica por que, nas últimas décadas, se incrementaram notavelmente os estudos de história, sociologia, antropologia e economia bem como os departamentos de estudos latino-americanos, africanos e asiáticos.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Uma das contribuições deste grupo de pesquisadores pode ser conferida em: BONILLA, Victor D.; CASTILLO, Gonzalo; BORDA, Orlando Fals e LIBREROS, Augusto. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 131-157.

<sup>354</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 133.

Ocultam-se os propósitos ao dar às ciências ares de neutralidade e objetividade, o que implica separar de forma rígida os valores do cientista e os fatos sociais, como se estes fossem coisas, reduzidos a objeto de análise. Premissas mistificadoras. A crítica segue adiante, ao denunciar a utilização do conhecimento científico que se dizia neutro como ferramenta de engenharia social. “Empregados por agências governamentais, os cientistas sociais contribuíram para a implementação gradual de toda uma série de instituições de controle social”.<sup>355</sup> As universidades do Terceiro Mundo receberam fomento de fundações estadunidenses e de programas internacionais de desenvolvimento para preparar convenientemente os quadros que comporiam os planos governamentais.

Porém, conseqüências não esperadas advêm de tais manobras. Alguns cientistas tomam consciência das contradições no processo de formação e põem-se a serviço dos interesses dos populares de sua nação. Colocam-se claramente imbricados política e ciência. Isso conduziu a um reexame da teoria social e dos métodos utilizados nas pesquisas científicas. “Agora, essas ciências seriam postas a serviço da causa popular, como um esforço de conter a dominação imperialista e a exploração oligárquica tradicional, por um lado, e por outro, como um meio de afiançar e dinamizar as organizações autenticamente populares, equipando-as ainda melhor para atingirem seus objetivos.”<sup>356</sup> Estabelece-se um compromisso em conhecer a realidade para transformá-la.

Faz-se necessário estabelecer as distinções, conforme o grupo colombiano, entre este método e outros já existentes na antropologia e na sociologia, como a *observação participante* e a *observação por experimentação*, ou *participação-intervenção*, pois, apesar de envolverem o investigador nas situações reais e de sua interferência nos processos sociais locais, tinham pouca eficácia quanto à ação principal de transformação.

Nesse contexto surge o conceito de *inserção* como algo além do que se tinha até então. Representou um salto adiante na interpretação do papel do cientista social politicamente comprometido, ao possibilitar um vislumbre com maior amplitude das situações e processos estudados e de como se inserir nesse contexto. Significa, portanto, que esta atuação

---

<sup>355</sup> DARCÝ DE OLIVEIRA, Rosiska; DARCÝ DE OLIVEIRA, Miguel. Pesquisa social e ação educativa: conhecer a realidade para poder transformá-la. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 22.

<sup>356</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 137.

distingue-se substancialmente da posição neutra e objetiva que propaga a maioria dos estudos sociais, que apregoa a não contaminação do investigador por seu objeto de estudo (saliente-se, um povo, comunidade – sujeitos concebidos como objetos) nem que ele deva se envolver com causas da localidade. A divisão em dois lados, o do popular que é pesquisado para ser conhecido e o técnico/profissional, que produz o conhecimento e dirige o povo, é concepção comum contra a qual se combate aqui, já que “a expressão aparentemente neutra que existe na idéia de ‘objeto de pesquisa’, muitas vezes subordina a idéia e a intenção de que aqueles cujas ‘vida’ e ‘realidade’ afinal se ‘conhece’, sejam reconhecidos para serem *objetos* também da História.”<sup>357</sup>

Esta metodologia diferenciada “implica que o cientista se envolva como agente dentro do processo que estuda, porque tomou uma posição em favor de determinadas alternativas, aprendendo assim não só da observação que faz como também do próprio trabalho que executa com os sujeitos com quem se identifica.”<sup>358</sup> O pesquisador, pois, não é mero observador localizado fora da situação que analisa.<sup>359</sup> A técnica da inserção trata de incorporar o investigador aos grupos populares; valoriza os grupos no tocante à sua contribuição e interpretação dos dados e garante-lhes o uso das análises obtidas com o estudo. Não deixa de considerar os objetivos sociais, políticos e econômicos dessa práxis militante, pois não pode cair no equívoco espontaneísta e anti-teórico de pretender “captar a realidade sem a intermediação de categorias analíticas, como se isto fosse possível.”<sup>360</sup>

Claro que tal técnica pode ser mal utilizada e produzir efeitos que estão longe de ser os aqui propugnados, mesmo inesperadamente. Por isso, imprescindível atentar ao “conceito-guia” deste método diferenciado – o da investigação militante – que é colocar o conhecimento a serviço dos interesses populares. A tarefa específica é devolver o conhecimento ao povo, à comunidade com quem se trabalha em síntese, de forma clara e sistematizada aquilo que recolheu difusamente. “Este esfuerzo de participación en el estudio puede denominarse empírico en el buen sentido, esto es, busca ajustar

---

<sup>357</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Pesquisar-participar. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 10.

<sup>358</sup> FALS BORDA, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970, p. 58. (tradução livre)

<sup>359</sup> DARCY DE OLIVEIRA, Rosiska; DARCY DE OLIVEIRA, Miguel. *Pesquisa social e ação educativa: conhecer a realidade para poder transformá-la*, p. 23.

<sup>360</sup> VEIGA, Laura da. *Educação, movimentos populares e pesquisa participante*, p. 199.

herramientas analíticas a las necesidades reales de las bases y no a las de los investigadores.”<sup>361</sup>

Resta imprescindível, para tanto, colocar em xeque muitos dos mitos a partir dos quais se desenvolveu a formação dos intelectuais, reflexos de interesses político-ideológicos encobertos pelo manto da academia, uma vez que aqui a devolução do conhecimento não só afeta como condiciona as técnicas e metodologias utilizadas pelo investigador, bem como o conteúdo de sua investigação.

Pressupostos deste método estão de acordo com a práxis supramencionada da educação popular:

a necessidade que o investigador militante se impõe de devolver às bases populares o conhecimento adquirido repousa, além do mais, no pressuposto de que a classe popular – o campesinato, por exemplo –, embora analfabeta, não é por causa disso ignorante: pelo contrário, é dona de uma rica experiência de luta, conhece inúmeros modos e maneiras de aprender, sobreviver e se defender; participa amiúde de uma memória coletiva, que forma uma base ideológica e cultural respeitável e, portanto, compreende que qualquer passo adiante que se pretenda dar deve estar afiançado por este conhecimento já existente.<sup>362</sup>

Essas teorizações reforçam a imprescindibilidade de conceber as pessoas que compõe o povo como sujeito “tanto do ato de conhecer de que têm sido objetos, quanto do trabalho de transformar o conhecimento e o mundo que os transformaram em objetos.”<sup>363</sup> O agente que pesquisa torna-se um aliado do povo e, junto dele, realiza um trabalho em que, apesar de se diferenciarem as funções, convergem objetivos comuns.

Um trabalho como esse precisa adequar técnicas, comunicação de resultados, instrumentalização de conceitos aos grupos populares, a seu

---

<sup>361</sup> BORDA, Orlando Fals. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 21.

<sup>362</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 145-146.

<sup>363</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Pesquisar-participar*. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 11.



processo de conscientização. Além do que, de nada adianta conceitos e hipóteses levantadas pela investigação se não confirmadas pela atuação prática e concreta junto aos setores-chave populares. Todo trabalho é realizado com fins a elevar a consciência política desses sujeitos, para que possam atuar desde “pontos de partida reais”<sup>364</sup> levantados com o auxílio do pesquisador militante (que bem pode desenvolver o papel de um educador popular) refletidos em reivindicações mais imediatas, em processo de agudização a conflitos mais estratégicos para transformações estruturais.

Para se chegar a tanto, os investigadores militantes precisam conhecer minimamente o quadro histórico das contradições em que fora construída a realidade da comunidade na qual se inserem. Atentar ao modo de vida dos locais, a cultura da comunidade, instituições, não significa uma ode à tradição, tampouco a perseguição ao retorno do primitivo, em idealização ao passado. Mas é preciso reconhecer a importância do conhecimento popular, que possui racionalidade e estrutura próprias<sup>365</sup>. “Trata-se simplesmente de uma utilização dinâmica e realista dos recursos que a memória coletiva oferece, e da infra-estrutura organizativa que as classes populares produziram para poder passar a níveis mais aperfeiçoados de organização de acordo com a natureza da luta.”<sup>366</sup> Isso requer uma investigação do nível real de consciência política das populações, sem deixar de observar que ela reflete a história das contradições históricas por que passou a comunidade.

O método da investigação militante exige constante reflexão sobre a prática cotidiana e sobre as teorias utilizadas como base para a investigação, isso “porque el tratar de vincular el conocimiento y la acción – la teoría y la práctica –, como en el castigo de Sísifo, es un esfuerzo permanente y inacabado de comprensión, revisión y superación sobre una cuesta sin fin, difícil y llena de tropiezos.”<sup>367</sup>

Deve-se reconhecer que há bases teóricas e técnicas a priori sobre as quais investigadores se debruçam para realizar o trabalho. Não se busca o novo pelo novo, sob pena de se incorrer no risco de desperdiçar recursos já existentes reunidos por investigadores

---

<sup>364</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 147.

<sup>365</sup> FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da pesquisa participante, p. 45.

<sup>366</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 148.

<sup>367</sup> BORDA, Orlando Fals. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989, p. 13-14.

precedentes. Ao mesmo tempo, é preciso rejeitar a formação burguesa que consolidou marcos referenciais reacionários, longe de estar comprometidos com o povo e sua insurgência. Isso não significa aderir a nenhuma outra teoria revolucionária de pronto, dogmaticamente, uma vez que não pode haver a absolutização de valores no conhecimento científico se ele “irá variar conforme os interesses objetivos das classes envolvidas na formação e na acumulação de conhecimento”<sup>368</sup>. Apesar das raízes explícitas em uma “corrente intelectual que se nutre da confrontação popular com o sistema, que busca a raiz das contradições de cada época, que destaca os antagonismos e os interesses das classes sociais em luta aberta ou dissimulada”<sup>369</sup>, convergente à escola sociológica do conflito social, atente-se à necessidade premente de ler os conceitos e categorias dessas contribuições teóricas à luz das “especificidades históricas e condicionamentos regionais e locais”. Que é isso se não descolonização? Eles se referem à conjuntura colombiana dos idos de 1970, mas essa é uma leitura que, não tenhamos dúvida, ainda nos cabe para o contexto histórico, inclusive o brasileiro, de hoje. Um olhar desde nossa posição geopolítica é imprescindível para iniciar qualquer projeto que vise a denunciar estruturas de opressão e pense desde quê anunciar o novo.

Já se enunciou com Paulo Freire a necessidade dialética de teoria e prática. Abordar a metodologia da investigação militante aqui quer demonstrar que é necessária uma base teórica de análise da realidade adequada para a práxis. Dessa forma, pode-se ter nas elaborações teóricas uma ferramenta crítica importante para o processo de transformação, facilitando a ação política, de modo que “sobreviverão e serão acumulados aqueles conceitos e técnicas que passarem pela prova de fogo da experiência das massas erguidas em defesa de seus interesses de classe”<sup>370</sup>.

José Geraldo de Sousa Junior aponta o esgotamento dos espaços convencionais de produção de conhecimento. Aduz a necessidade de promoção de diálogo entre diferentes saberes – ecologia de saberes –, e dos saberes serem contextualizados, situados e úteis. Saber e da prática devem ser próximos, e os protagonistas da ação e da criação do saber devem coincidir. O intelectual, nessa toada, é coletivo. Daí que uma

---

<sup>368</sup> FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular, p. 44.

<sup>369</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 154.

<sup>370</sup> BONILLA, Victor D. e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação, p. 157.

instituição como a universidade pode desempenhar um papel contra-hegemônico, como por exemplo pelo acesso e inclusão no sistema formal pela mobilização de movimentos e segmentos excluídos por obstáculos étnicos, de classe, região, gênero. Segundo ele, outra “demanda que vem se mostrando perturbadora [...] é a de acesso ao ensino superior para assentados e beneficiários da reforma agrária. A nota de relevo vem do fato de que, embora já existentes turmas especiais para estes pleiteantes em vários cursos, uma forte celeuma estabeleceu-se quando essa pretensão alcançou a área de Direito.”<sup>371</sup> É o caso da turma Evandro Lins e Silva, da Universidade Federal de Goiás, campus de Goiás Velho.<sup>372</sup> Houve até intervenção do Ministério Público Federal questionando a constitucionalidade da turma... O intento da proposta é formar quadros de assessores jurídicos populares qualificados “que lhes permitam reverberar permanentemente em ações de natureza preventiva junto às associações e cooperativas que congregam beneficiários da Reforma Agrária e, ao mesmo tempo, contribuir para a pluralização do debate no meio acadêmico, proporcionando a inclusão de trabalhadores no meio jurídico para facilitar a expressão desta categoria social.”<sup>373</sup>

O conhecimento construído a partir de um plano local, regional, no trabalho de investigação militante com uma população em específico não deve parar por aí. Abordarei este assunto mais adiante, uma vez que se faz imprescindível a comunicação entre as diversas comunidades e povos, suas problemáticas e manifestações da opressão para que convirjam na união da luta pela libertação.

“Quem, melhor que os oprimidos, está preparado para compreender o terrível significado de uma sociedade opressora? Quem sofre os efeitos da opressão com mais intensidade que os oprimidos? Quem com mais clareza que eles pode captar a necessidade da libertação?”<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade*, p. 69-70.

<sup>372</sup> Ver entrevista publicada na revista *Captura Críptica* com alguns dos estudantes pertencentes à turma. CUSTÓDIO, Sebastião Erculino e outros. Entrevista com estudantes da turma Evandro Lins e Silva para beneficiários da reforma agrária, agricultura familiar e empreendimentos familiares rurais. Entrevistadores: COSTA, Alexandre Araújo e outros. Em: *Revista Captura Críptica: direito, política e atualidade*. Revista discente do curso de pós-graduação em Direito. n. 3. v. 1. Florianópolis: UFSC, jul./dez. 2010. Disponível em <http://www.ccj.ufsc.br/capturacriptica/documents/n3v1/parciais/5.pdf>.

<sup>373</sup> SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade*, p. 70.

<sup>374</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização*, p. 57.

### 3.3 *Unidade política popular na insurgência do poder político-jurídico de libertação*

Em Paulo Freire, o homem é concretamente situado num contexto histórico – especificamente, refere-se a um contexto de opressão. Há, contudo, a possibilidade dele libertar-se, como perseguição à sua vocação ontológica de ser mais, da “construção contínua de si e de sua história”<sup>375</sup>, o que já se constitui como processo de humanização. “Esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscarem recuperar sua humanidade, que é uma forma de criticá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos.”<sup>376</sup> Essa tarefa não pode ser circunscrita ao âmbito individual, se não que só caminha autenticamente como projeto de libertação se se constituir como comunhão entre os homens, em coletividade. A opressão desumaniza ambos os pólos da dominação. Os oprimidos, por terem negadas dimensões de sua humanidade; os opressores, porque praticantes da violência desumanizadora, tornam-se desumanos. A superação da contradição opressor-oprimido é que evita a mera inversão dos pólos, de o oprimido buscar ocupar o lugar do opressor. Parte do oprimido a iniciativa do processo que superará a contradição referida – é dele e daqueles que com ele verdadeiramente se solidarizam o interesse na transformação das relações e da sociedade.

A aderência do oprimido ao opressor é um dos empecilhos que devem ser enfrentados pela pedagogia da libertação. O processo de conscientização, que revela a aderência e a introjeção do opressor no oprimido alienando sua consciência e seu modo de vida, permite ao oprimido enxergar sua condição na realidade, possibilita a ele compreender-se como pessoa e classe oprimida.<sup>377</sup> O temor à liberdade representa o medo do vazio deixado pela busca da autenticidade de seu ser, como algo a ser construído em autonomia, não recebido gratuitamente ou como dádiva – que, se fosse, ataria o oprimido ao opressor pelo que marca a relação do dom, relação já referida anteriormente neste trabalho.

“O diálogo é o encontro dos homens para dizerem a sua palavra. Encontro mediatizado pelo mundo e que tem por objetivo a sua *pronúncia*. O diálogo é mais que uma simples relação eu-tu, mais que

---

<sup>375</sup> BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel. Ijuí: UNIÚÍ Ed., 1991, p. 23.

<sup>376</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 33.

<sup>377</sup> BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel, p. 34.

uma mera troca de idéias. Ele é o próprio caminho da humanização, pois é nele, na solidariedade dos homens sujeitos, que se dá a conquista e transformação do mundo.”<sup>378</sup> São seus componentes indispensáveis: o amor como intercomunicação respeitosa entre os sujeitos, a humildade no reconhecimento da incompletude do ser, a fê e a confiança na capacidade de fazer e criar dos humanos e a esperança que leva à busca da humanização – não confundida com um mero esperar, cruzar de braços. É “condição básica para o compromisso libertador”<sup>379</sup>.

Conforme Enrique Dussel, a libertação é processo que se inicia no reconhecimento do outro como outro, não subsumido pela lógica alienadora da mesmidade da totalidade. Tal reconhecimento que permite revelar um *ethos* libertador exige uma postura ética, que escuta a voz do outro, analogamente, com responsabilidade e ousadia de realizar trabalho em seu favor. Gayatri Spivak, na condição de intelectual pós-colonial, preocupa-se com a possibilidade de o subalterno falar, de poder dizer a sua palavra. Não é oferecido ao subalterno, para Spivak, condições para ser ouvido, e por isso critica a questão da representação como intermediação de um – podendo ser mesmo o intelectual comprometido – pelo outro subalterno.<sup>380</sup> Há de se criar mecanismos que possibilitem dar voz ao oprimido, e não falar por ele.

A cultura do silêncio é manifestação de consciências dominadas, reflexo das estruturas de opressão fundadas em uma cultura dominante, questão que ultrapassa as fronteiras nacionais e revela a condição de dependência dos países periféricos. Os sujeitos silenciados nessas sociedades que reproduzem a fala em atitudes colonialistas dos países do centro são vítimas de condições históricas, sociológicas, culturais de anti diálogo, “sem o direito de dizer sua palavra, e apenas com o dever de escutar e obedecer.”<sup>381</sup> Revela, a cultura do silêncio, uma insegurança quanto a si mesmos, introjetado o mito de que são ignorantes em absoluto. É necessário que o diálogo problematize o próprio silêncio e suas raízes.

Ressalta Bouffleuer que o processo de libertação para Dussel não se reduz a uma “relação homem-homem (*práxis*), mas necessariamente inclui a relação homem-natureza (*poiesis*). Não há

<sup>378</sup> BOUFFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel, p. 43.

<sup>379</sup> BOUFFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel, p. 125.

<sup>380</sup> Conforme SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida e outros. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

<sup>381</sup> FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?*, p. 49.

libertação sem economia e tecnologia humanizada, e sem partir de uma formação social histórica.”<sup>382</sup>

A pedagogia, em Dussel, é um conceito mais amplo que a pedagogia. “É, essencialmente, toda bipolaridade em que há anterioridade de um dos pólos sobre o outro, e onde há legado tradicional ou cultural a ser transmitido. Trata-se, portanto, daquelas interações sócio-culturais que permitem a continuidade histórica de uma geração para a outra.”<sup>383</sup> Isso não recai na fatalidade de que toda prática pedagógica reproduz a ordem vigente; a possibilidade de libertação advém também por uma pedagogia de libertação, em que se questiona a totalidade redutora de tudo ao mesmo, aniquiladora do novo e do distinto. Neste caso, a pedagogia alicerça-se em um projeto que se move para um futuro novo, a partir da reserva de alteridade do outro exterior, baseado na cultura popular – revolucionária, se antiimperialista, antioligárquica, anticolonial, anticapitalista. O povo, nesse momento, já é bloco histórico revolucionário, com consciência subjetiva que vai se constituindo no processo mesmo de libertação. Tem o futuro como utopia positiva e possível, em ruptura com o passado de negatividades, desde a alteridade conservada do povo. “A cultura popular revolucionária, que gera em seu seio ‘intelectuais orgânicos’ (que se articulam com o povo, identificam-se com ele, mas guardam uma certa exterioridade crítica), supera o vanguardismo e o espontaneísmo, na dialética, sempre a ser redefinida, entre criatividade popular e criticidade dos ‘intelectuais orgânicos’”.<sup>384</sup> Mas ressalve-se, a partir de Fleuri: “a ambigüidade do profissional intelectual reflete a contradição decorrente da divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual na sociedade capitalista.”<sup>385</sup> Heinz Moser assevera: “En mi opinión, es imposible abolir el principio de la división del trabajo dentro de um sector de la sociedad, mientras este continúe existiendo como principio fundamental de la vida económica y social.”<sup>386</sup> O filósofo argentino-mexicano afirma ser tarefa de realizar a crítica própria do filósofo, do intelectual – em contato íntimo com as bases populares, sendo autêntico se dela emergir –, mas ainda parece que a crítica a qual se refere só pode ser formulada nas formas científicas como tal reconhecidas, não podendo partir do povo, sozinho. Apesar

<sup>382</sup> BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel, p. 72.

<sup>383</sup> BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel, p. 77.

<sup>384</sup> DUSSEL, Enrique D. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, p. 228.

<sup>385</sup> FLEURI, Reinaldo Matias. *Educação popular e universidade*, p. 40.

<sup>386</sup> MOSER, Heinz. Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda. Em: BORDA, Orlando Fals. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*, p. 69.

disso, em seus recentes estudos para uma política da libertação, afirma ser o povo quem constitui a dissidência frente ao suposto consenso sob o qual se apóia a ordem política vigente, construindo a crítica, o consenso crítico do povo, além de partir da sua vontade-de-vida, da falta-de, como já se mencionou, as transformações na ordem vigente. Não nega a importância do papel das lideranças, mas estas tem que “mandar obedecendo”, conforme já se disse anteriormente, nem dos intelectuais orgânicos, como “luz que ilumina um caminho que o povo em seu caminhar constrói, desdobra, aperfeiçoa.” A linguagem ainda incomoda, pois o “iluminar” deve ser tomado com todo cuidado, já que não se conduz ninguém à libertação!<sup>387</sup> A filosofia iluminista apregoa justamente que a razão mais desenvolvida, o ápice da história, é ela – denuncia a crítica descolonial a qual Dussel se alinha. Nesse sentido, complementa: “a liderança política é serviço, obediência, coerência, inteligência, disciplina, entrega.”<sup>388</sup>

Observados os cuidados para afastar equívocos entendimentos de que o processo de libertação se faz pelo, ou em nome do povo, tido como massa manobrável por brilhantes cabeças pensantes detentoras da verdade absoluta, continuo com as aproximações entre Freire e Dussel valiosas para se pensar a insurgência do poder popular. Ambos consideram os condicionamentos histórico-culturais para realizar a denúncia das estruturas de opressão. É aqui que entra a *utopia* como perspectiva, projeto de futuro – não a estática, criticada por Hinkelammert<sup>389</sup>. Ao dialetizar a denúncia da desumanização e o anúncio como possibilidade do novo, ambos aduzem a uma utopia concreta, não idealista, mas que parte das condições de realidade, do modo de vida do povo. Aduz Freire a uma pedagogia utópica “porque,

---

<sup>387</sup> Em toda obra de Paulo Freire, essa questão aparece como temática de reiterados alertas. Destrincha os significados do termo “extensão”, a título de exemplificação, como uma nomenclatura equivocada para designar o trabalho do profissional que detém conhecimento técnico e o coloca à disposição do povo oprimido. Não se pode falar em extensão de conhecimentos, em remissão a um salvacionismo ou messianismo na atuação dos técnicos, os quais estariam a conduzir ignorantes desprovidos de qualquer tipo de conhecimento, ou de conhecimentos válidos, à luz da ciência para a solução de seus problemas. “O trabalhador social que opta pela mudança não teme a liberdade, não prescreve, não manipula. Mas, rejeitando a prescrição e a manipulação, rejeita igualmente o espontaneísmo.” FREIRE, Paulo. O papel do trabalhador social no processo de mudança. Em: \_\_\_\_\_. *Ação cultural para a liberdade* e outros escritos. Ver também FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?*; FLEURI, Reinaldo Matias. *Educação popular e universidade* – a respeito da prática de extensão universitária.

<sup>388</sup> DUSSEL, Enrique D. *20 teses de política*, p. 119.

<sup>389</sup> HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 288.

não ‘domesticando’ o tempo, recusa um futuro pré-fabricado que se instalaria automaticamente, independente da ação consciente dos seres humanos. Utópica e esperançosa porque, pretendendo estar a serviço da libertação das classes oprimidas, se faz e se refaz na prática social, no concreto, e implica [a] dialetização da denúncia e do anúncio, que têm na práxis revolucionária permanente, o seu momento máximo.”<sup>390</sup>

São os oprimidos, o povo na exterioridade, os protagonistas do projeto utópico, auxiliados pelas lideranças que podem ser mestres em relação pedagógica com o povo, que só poderá ser autêntica se sua atuação não for de dirigismo, mas no sentido mesmo de uma pedagogia do oprimido, pedagógica da libertação. A conversão do educador, do mestre, para realização de um trabalho com o oprimido, junto do povo, é assunção de compromisso político, opção de vida que encontra razões na dimensão subjetiva do humano, que enxerga a realidade como deve ser a partir do que é, além de um dimensão objetiva, da própria realidade de opressão. Para Dussel, a conversão está relacionada a um critério ético, uma opção ética pela justiça, e encontra-se com Freire naquilo que ambos concebem como um projeto antropológico, concretamente concebido.<sup>391</sup> No contexto da ação cultural para a libertação, em um projeto verdadeiramente revolucionário, diz Freire que é imprescindível haver unidade entre liderança e massas populares na prática que transforma a realidade. Este é o ponto em que a conscientização, como processo crítico, alcança seu ponto mais alto. É preciso conhecer a realidade, mas isso não é suficiente: impescinde transformá-la – são exigências recíprocas, alerta Freire.

A pedagogia da libertação, nesse sentido, afirma-se como mediação fundamental para uma práxis insurgente. Ela vem da vontade-de-vida, das subjetividades em comunhão que têm desejo de vida, da corporalidade negada, de onde emerge o poder em sentido positivo, em afirmação à alteridade. Diz Peter MacLaren: “nossa pedagogia da libertação pode novamente ser investida com a paixão pelo mistério e a razão do compromisso. Isto não é uma rejeição dionística da racionalidade, nem um retorno cego e pré-racional ao mito, mas, em vez disso, é uma tentativa de abraçar e resgatar a memória pulsante e a sinuosidade dos corpos que têm sido esquecidos em nosso ataque modernista sobre a diferença e a incerteza.”<sup>392</sup>

<sup>390</sup> FREIRE, Paulo. Ação cultural para a libertação. Em: \_\_\_\_\_. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 59.

<sup>391</sup> BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel, p. 121-123.

<sup>392</sup> MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. Tradução de Bebel Orofino Schaefer. São Paulo: Cortez, 1997, p. 157.



Ernesto Guevara, o Che, também discorre sobre a necessidade da dimensão subjetiva para uma práxis de transformação da realidade. Conforme Guevara, “nadie puede ser profeta para vaticinar qué año e en qué momento en cada país de América se va a producir un encontronazo entre las fuerzas; pero sí es claro que las contradicciones se van agudizando cada vez más y que se están dando las condiciones subjetivas tan importantes para el desarrollo de la revolución. Esas condiciones subjetivas son dos fundamentales: la conciencia de la necesidad de realizar un cambio social, urgente, para liquidar la situación de injusticia y la certeza de la posibilidad de realizar ese cambio.”<sup>393</sup>

A consciência intersubjetiva reflexiva é o início do processo de libertação. O diálogo como encontro possibilita a formação do consenso no campo político, fortalecimento de poderes subalternizados do povo. Os oprimidos e oprimidas constituintes do povo obviamente não são homogêneos, mas é preciso que se comuniquem, e juntem forças para atuar politicamente como ator coletivo. Atenção ao perigo da homogeneização, articulado pela cultura dominante, que produz diferenças subalternas inesperadamente<sup>394</sup>. Alerta também Reinaldo Matias Fleuri: “predomina uma visão sincrética, que mistura elementos diferentes sem manter a consciência das diferenças, o que pode dificultar recuperá-las em sínteses e projetos mais complexos e duradouros”<sup>395</sup>. Muito tem se produzido nas academias sobre as diferenças culturais e a necessidade de convivência pacífica entre as diferentes identidades culturais. Contudo, é preciso olhar atentamente às teorizações multiculturalistas. Para um posicionamento crítico com relação à temática, apóia-se na estadunidense radicada no Equador Catherine Walsh. Para Walsh, tratar da temática da interculturalidade desde a América Latina significa pensar na problemática relacionada necessariamente com a questão da colonialidade do poder e os desenhos traçados pelo mercado. Mas, “interculturalidade em si, só terá significação, impacto e valor quando esteja assumida de maneira crítica, como ação, projeto e processo que procura intervir na re-fundação das

---

<sup>393</sup> GUEVARA, Ernesto Che. *Obras 1957-1967*. Tomo II. Paris: Edición establecida por la Casa de las Américas, 1970, p. 483.

<sup>394</sup> HALL, Stuart. Questão multicultural. Em: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende e outros. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 58 e seguintes.

<sup>395</sup> FLEURI, Reinaldo Matias. Educação intercultural: desafios emergentes na perspectiva dos movimentos sociais. Em: FLEURI, Reinaldo M. (org.). *Intercultura e movimentos sociais*. Florianópolis: Mover, NUP, 1998, p. 47.

estruturas e ordenação da sociedade que racializa, inferioriza e deshumaniza, ou seja, na matriz ainda presente da colonialidade do poder.”<sup>396</sup> Há menos de duas décadas iniciou-se o processo de reconhecimento jurídico da diversidade étnico-cultural na América Latina. Contudo, a questão da interculturalidade não pode ser percebido como mero encontro entre culturas, desconsiderando o que há de mais importante nessa relação, a saber, o conflito entre povos e comunidades em pé de desigualdade nessa relação. Tampouco interessa um olhar (neo)liberal sobre a temática, muitas vezes sob a alcunha de “multiculturalismo”, o qual, sob o discurso de integrar o diferente nas estruturas vigentes, aniquila as distinções e trabalha a favor da lógica de homogeneização, em funcional acompanhamento ao sistema neoliberal disfarçado de equidade e do discurso da “humanização da globalização”, bem como apela ao convencimento sobre o sentimento de pertença do indivíduo a dada sociedade, quando em realidade importa o controle do conflito étnico e a conservação da estabilidade social – garantir, em última análise, a coesão social.

O posicionamento de Walsh enquadra-se na vertente que intitula interculturalidade crítica, a qual questiona as estruturas da sociedade, fundadas na ordem capitalista, no poder com base na colonialidade e classificação racial da população. O poder institucional, nessa lógica, é poderoso dispositivo de manutenção da dominação e exploração.

Propõe-se, com a interculturalidade crítica, a construção de uma outra ordem, de outra sociedade, de um outro mundo, desde os oprimidos pela subalternização e submissão histórica dos referidos mecanismos de poder. “[O] problema central do qual parte a interculturalidade não é a diversidade étnico-cultural, é a diferença construída como padrão de poder colonial que segue transcendendo praticamente todas as esferas da vida.”<sup>397</sup> Enfrenta a matriz de poder colonial e suas variadas formas de manifestação, mais facilmente perceptível quando se aduz aos seus eixos, quais sejam, conforme Walsh: a classificação social com base na “raça” (acompanhando Aníbal Quijano); a colonialidade do saber, que aniquila formas de conhecimento e de pensar diversas das do homem europeu; do ser, exercida pela inferiorização e desumanização; e a cosmogônica, baseada

---

<sup>396</sup> WALSH, Catherine. Interculturalidade e (des)colonialidade: perspectivas crítica e políticas. Disponível em <http://aric.edugraf.ufsc.br/congrio/html/anais/anais.html>, p. 2.

<sup>397</sup> WALSH, Catherine. Interculturalidade e (des)colonialidade: perspectivas crítica e políticas, p. 7.

no binarismo natureza/sociedade que descarta a espiritualidade e magia da sociedade.

É algo que não existe ainda, portanto, a não ser como projeto. E, como tal, precisa caminhar junto com a descolonização. Menciona Walsh, otimistamente, as novas constituições da Bolívia e do Equador como cartas que caminham ao encontro desse projeto. “[O] realmente curioso e diferente das novas constituições equatoriana e boliviana é seu esforço de “interculturalizar” de destacar lógicas, racionalidades e modos sócio-culturais de viver historicamente negadas e subordinadas e fazer com que estas lógicas, racionalidades e modos de viver contribuam em forma chave e substancial, a uma nova construção e articulação – a uma transformação – de orientação decolonial.”<sup>398</sup> Demonstra a partir de dispositivos que visam a pluralizar o conhecimento e a ciência, a assegurar direitos da natureza (a natureza – Pachamama – como sujeito de direitos) e o “bem-viver” como exemplos que constituiriam mecanismos para concretizar o esforço descolonizador de tais constituições. Além de um projeto rumo a uma nova sociedade, a interculturalidade também deve ser encarada como instrumento de ação estratégica para a construção do novo.

Cabe um pequeno parênteses quanto à relação homem-natureza, diferenciada para os povos indígenas em relação à maioria dos brancos ocidentais. É de se questionar a influência da visão de mundo moderna que dicotomiza o ser humano da natureza, marcadamente presente no pensamento marxiano e que influenciou sobremaneira Paulo Freire. Critica a apreensão mágica da realidade, como um nível de consciência que impede camponeses latino-americanos de atuar criticamente sobre a realidade para transformá-la.<sup>399</sup> O recifense está a problematizar, principalmente, a condição do camponês e da realidade em que vive, aduzindo à criticidade e à conscientização como mediações para sua inserção na realidade de modo a poder transformá-la. Contudo, como pensador cuja base teórica foi construída a partir da leitura de filósofos europeus da modernidade, aduz ao conhecimento científico como o único que é capaz de desvelar a realidade, aquele que pode proporcionar ao humano afastar-se do mundo, sair de sua aderência à vida cotidiana para, de longe, admirá-la, o que torna possível sua atuação a partir do conhecimento dos problemas que se apresentam concretamente e que

---

<sup>398</sup> WALSH, Catherine. Interculturalidade e (des)colonialidade: perspectivas crítica e políticas, p. 12.

<sup>399</sup> Como se pode observar, por exemplo, em FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?*, p. 24-36.

não são dados, fatais, mas estão em uma realidade que pode ser transformada.

Essa concepção de que o conhecimento científico é o único que pode possibilitar ferramentas teóricas necessárias à práxis para a mudança consolidou-se com a modernidade e tornou-se a concepção hegemônica, desmistificada pela crítica descolonial. Há de se observar que Freire a todo momento defende que haja comunicação dos saberes do educando, dos saberes populares com os do educador, ou a liderança em ação revolucionária. A educação popular, a ação cultural para libertação, a práxis transformadora, revolucionária, devem todas partir do educando, do oprimido, pobre, da mulher, indígena, dos conhecimentos por eles produzidos, que são autênticos. Na comunicação dos saberes é que se encontraria o caminho para o processo de conscientização e libertação da humanidade.

Rodolfo Kusch, em “A América profunda”, versa justamente sobre um distinto, absolutamente diferente modo de viver do indígena das Américas em relação ao branco ocidental. Centra na diferenciação que os verbos *ser* e *estar* a forma como os indígenas, desde o mundo do *estar*, enfrentam os problemas do mundo, com forte apego à religiosidade<sup>400</sup>. O enfrentar não é eliminar o caos para que se mantenha apenas a ordem, como o faz o *ser* ocidental. *Estar* significa equilibrar caos e ordem, é passivo, feminino<sup>401</sup>. Isso faz parte de suas vidas concretas como modo de realidade, desde o processo de fagocitação e dos restos das cosmogonias indígenas frente ao contato com o ocidente, expressado no medo do desamparo, da ira divina<sup>402</sup>. Importa estabelecer a articulação entre o que asseveram os dois autores.

Não é o intento deste trabalho debruçar-se pormenorizadamente sobre o movimento do novo constitucionalismo na América Latina.<sup>403</sup> Mas é importante ressaltar a necessidade de se enfrentar a análise das constituições e dos Estados plurinacionais sem descuidar da transformação das relações de poder outras que cruzam, entrelaçam os campos do direito e da política – o econômico, por exemplo – e de se

<sup>400</sup> Conforme KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

<sup>401</sup> Nos dizeres de Kusch, em clara associação do masculino como agressão e do feminino à passividade. KUSCH, Rodolfo. *América profunda*, p. 93.

<sup>402</sup> Conforme IGHINA, Domingo. Ver con los ojos cerrados. Crisis de las ontologías nacionales criollas, geocultura y fagocitación. Em: PALERMO, Zulma (comp.). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2010, p. 85-126.

<sup>403</sup> Ver VERDUM, Ricardo (org.). *Povos indígenas: constituições e reformas política na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009; FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. Apresentado no VII Congresso de RELAJU, Lima. (mimeo)

compreender a dimensão global que deve tomar a luta pela descolonização. A modificação de textos constitucionais, sem deixar de considerar que é resultado de intensas lutas dos movimentos organizados que necessitam reivindicar novos direitos, se desacompanhada de alterações substanciais nas relações sociais, inclusive as cotidianas, em atenção à articulação da colonialidade do poder e outros eixos, tem pouca projeção na realidade da vida concreta.

Uma pedagogia da libertação, associada à produção de conhecimento que seja colocado a serviço do povo, alicerçada na cultura popular, pode constituir importante ferramenta na consecução do projeto de libertação. O sujeito reconhece-se como ator da realidade, construtor do mundo em que existe, e tem nos intelectuais orgânicos auxiliares desse processo.

Sozinhos, entretanto, suas ações dificilmente ultrapassarão uma esfera minúscula de efeitos sobre a realidade. Precisam congrega-se em coletivos, unir vontades em um consenso crítico para atuar de modo mais contínuo e com mais vitalidade. As mediações já mencionadas para concretizar o processo de conscientização, demonstram a necessidade da organização popular, com vistas à atuar em um política subversiva. Compreendem, dessa forma, que a realização do projeto de libertação só se dá pela práxis. Por isso, a importância dos movimentos populares como sujeitos que atuam na tensão entre contestação e reivindicação.

Organizando-se o povo, descobrindo-se sujeito político capaz de fazer a história, pode participar ativamente da vida política de sua localidade e, dessa maneira, inserir-se criticamente na realidade. Assim, começa a enxergar formas de atuar. “Quando o homem compreende sua realidade, pode levantar hipóteses sobre o desafio dessa realidade e procurar soluções. Assim, pode transformá-la e com seu trabalho criar um mundo próprio: seu eu e suas circunstâncias”.<sup>404</sup>

Com isso em mente, pensar na concretização de uma política a partir do povo latino-americano – como alteridade – oprimido e excluído, é atividade que se direciona à constituição de algo novo, que necessita irromper os poderes hegemônicos que dominam as estruturas de hoje. A criação de categorias cujo fundamento e fonte esteja na vida negada desses sujeitos históricos situados torna-se imprescindível para uma teoria que se proponha descolonial e de libertação. Esse sujeito político, o povo, os movimentos sociais, são os principais atores dessa política subversiva.

---

<sup>404</sup> FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martin. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 30.

Com Paulo Freire, compreende-se a importância da luta dos sujeitos oprimidos, excluídos, para a transformação: “os oprimidos não obterão a liberdade por acaso, senão procurando-a em sua práxis e reconhecendo nela que é necessário lutar para consegui-la”.<sup>405</sup> Reforce-se a idéia: “a libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma *coisa* que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo”.<sup>406</sup>

Resta ao povo, portanto, despertado em sua alteridade, construir o novo, uma nova história, superando o horizonte de totalidade do sistema-mundo colonial/moderno. Nesse sentido, são protagonistas para o novo na história os movimentos populares, entendidos como atores que agem coletivamente, segundo um “princípio identitário grupal, [que] define os opositores ou adversários à realização plena dessa identidade ou identificação e age em nome de um processo de mudança societária, cultural ou sistêmica”.<sup>407</sup>

Importante ressaltar que não se estabelece necessariamente uma relação causal entre as carências/necessidades não atendidas dos sujeitos e a constituição de movimentos sociais. Nas palavras de *Scherer-Warren*:

A possibilidade da construção de sujeitos e da transformação desses sujeitos em atores politicamente ativos não transcorre como uma necessidade imediata da vivência de carências. A carência por si só não produz movimentos sociais. O movimento resulta do sentido coletivo atribuído a essa carência e da possibilidade de identificação subjetiva em torno dela.<sup>408</sup>

É evidente, então, que o povo oprimido e marginalizado na totalidade, necessita conscientizar-se e organizar-se. Só assim lhe é possível lutar. Ana Maria Doimo analisou a participação política

<sup>405</sup> FREIRE, Paulo. *Conscientização*, p. 57.

<sup>406</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 77.

<sup>407</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. Palestra proferida na Mesa Redonda “Ações coletivas, movimentos e redes sociais na contemporaneidade” no XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado de 28 a 31 de junho de 2009, Rio de Janeiro, p. 1.

<sup>408</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais na América Latina – caminhos para uma política emancipatória?, p. 508.

popular no Brasil após a década de 1970. Debruça-se sobre o tema dos movimentos sociais populares, em especial sobre a derrocada dos movimentos, na visão da autora, tanto no terreno teórico quanto na práxis, apesar de terem proporcionado a emersão de um expressivo campo ético-político. Critica os movimentos que se baseiam nas ações diretas – naqueles que luta em prol de moradia e solo urbano recaíram suas pesquisas – por sua fragmentariedade, e volatilidade conforme o atendimento das reivindicações mais imediatas. Aumentou a desconfiança quanto à “utopia transformadora” dos movimentos sociais, assim como quanto ao “pressuposto de que a própria ‘experiência’ cuidaria de construir uma nova identidade expressivo-mobilizadora, capaz de realizar essa utopia. [...] Na academia, quase todos pareciam então declinar desses pressupostos e conformar-se diante das inelutáveis evidências de que a eficácia desses movimentos sociais não parecia mesmo estar em sua ‘origem de classe’ ou em sua ‘identidade’.”<sup>409</sup>

Para Doimo, a característica mais marcante das formas de participação que ganharam corpo a partir da década de 1980 foi a ação-direta, identificado por algumas produções teóricas como a polarização autonomia-institucionalização. Há a formação, também, quando se está a atuar no espaço público, e não meramente em movimentalismo reivindicativo, de “campos ético-políticos ou redes sociais que criam energias sócio-políticas e recursos de poder, capazes de influir nos padrões culturais e nas formas de convivência política.”<sup>410</sup>

Caracteriza como “movimento popular” aqueles que compõe categoria latino-americana cunhada em tempos ditadura militar, em contraposição aos “novos movimentos sociais”, de origem européia “organizados em torno de valores de negação à institucionalidade política, tais como democracia de base, autonomia e independência em relação aos partidos e ao Estado.”<sup>411</sup>

Ao tratar do “povo como sujeito de sua própria história” como brado entoado por muitos no Brasil pós-1970, aduz à participação política não-institucionalizada, contraposta à política autoritária, em uma visão que, segundo Doimo, remetaria a Rousseau quanto à soberania popular via assembleias, articulado no paradoxo de “recusa do espaço institucional” ao mesmo tempo em que reivindica “direitos”, o que se transforma gradativamente em “cidadania”. A pedagogia popular

<sup>409</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPOCS, 1995, p. 31.

<sup>410</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 66.

<sup>411</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 66.

emerge nessa dinâmica que objetiva a participação dos cidadãos, “fundad[a] na tentativa de diluir as dicotomias dirigente-dirigido e sujeito-objeto, próprias, respectivamente, do processo político e dos métodos de ensino-aprendizagem ou de conhecimento.”<sup>412</sup>

Ressalta o papel da Igreja nesse contexto, especificamente a “Igreja popular” que, na tensão entre o catolicismo romano e o cristianismo, aproveitou-se da imprecisão do termo “povo” em significação ao oposto àquilo que é socialmente dominante, como também em remissão a quem não pertence à instituição eclesiástica. Permaneceram algumas marcas do discurso religioso no movimento popular, “signos de linguagem como ‘caminhada’, o ‘povo oprimido’ e a ‘libertação’”<sup>413</sup>, apesar de reelaborados com conotações referentes à justiça.

Mas Doimo critica o que chama de “reificação do movimento popular”, a correspondência do movimento com um “povo-sujeito”. Ao comentar sobre os conselhos populares, projeto levado a cabo por certo partido propagando a intenção de governar com participação do povo, afirma:

O que não se percebeu durante esse processo é que o *espaço da política não pode ser um mero prolongamento dos movimentos sociais*, sob pena de se trocar o velho clientelismo por um corporativismo movimentalista que, proclamando-se auto-abrangente, repõe novas formas de distribuição seletiva dos bens públicos. Regras procedimentais devem se interpor entre esses dois espaços, pois eles são regidos por lógicas distintas e até mesmo contraditórias. Enquanto *o primeiro implica um conjunto de regras consensualmente aceitas para se equalizarem politicamente as diferenças e, assim, regular as relações entre o Estado e a sociedade*, o segundo implica relações sociais informais, lealdades pessoais, solidariedade e consenso.<sup>414</sup>

Afirma que não se pode misturar espaço público com privado, sob o risco de se julgar o geral segundo o particular, porque

<sup>412</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 128.

<sup>413</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 143.

<sup>414</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 183. Grifei.



a participação propriamente política deve ser regida por critérios racional-competitivos, voltados à equalização das diferenças no espaço público. Reconhecer a especificidade da esfera política significa não só admitir a separação entre Estado e sociedade, como perceber a autonomia da política como esfera governada por leis próprias, distintas da moral e da religião. A separação do público e o privado é, enfim, precisamente o princípio do Estado Moderno, criado através de regras universais e racionais que não especificam a política como simples prolongamento da sociedade ou como mera extensão dos grupos de interesse.<sup>415</sup>

E mais: classifica os conselhos populares como investimento “romântico e ingênuo” por ter acreditado num poder político popular! Afirmar um tal poder não significa ignorar os problemas que podem advir de experiências concretas, como o burocratismo. Ainda, elenca como problema também o fato de se ter imaginado a participação total dos cidadãos em todas as instâncias decisórias, como “cidadãos totais, numa situação em que ‘tudo é política’”<sup>416</sup>.

Tais elaborações críticas de Ana Maria Doimo servem de alerta. Mas não posso coadunar com a postura da referida autora quanto a suas concepções sobre Estado e política. Vale a ressalva quanto a não tratar o povo/comunidade como homogêneo, mas o posicionamento político-ideológico da autora caminha em direção oposta ao nosso.

A organização política em si não é suficiente para transformar radicalmente a realidade. É preciso compreender a necessidade de atuar em todos os âmbitos da totalidade social, dar conta das estruturas complexas e enredadas, além de heterogêneas e descontínuas relações entre as estruturas de poder. Nesse sentido, a conscientização em torno da necessidade de se organizar não conduz o povo automaticamente à luta, tampouco à libertação. Mas experiências históricas concretas revelam possibilidades de caminhos, acertos e desacertos, bem como o quanto a relação de causalidade entre atos e efeitos não é necessária, tampouco é guiada exclusivamente pela vontade humana.

Vale mencionar as análises de Aníbal Quijano sobre experiências que se propugaram alternativas ao sistema capitalista de produção da

<sup>415</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 184.

<sup>416</sup> DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular*, p. 186.

vida. Comenta o peruano que nem sempre os que se auto-proclamam alternativos por uma consciência política anticapitalista e possuem conhecimento minimamente sistematizado sobre a oposição a esse modo de produção revelam-se exitosos. Detenho-me brevemente nas referidas análises do peruano.<sup>417</sup>

A idéia de “alternativo” não se resume só ao que quer substituir o sistema de produção do capital, passou a referir-se a tudo o que visa a eliminar as formas históricas de dominação e exploração.

O novo imaginário anticapitalista, nesse contexto, tem seu sentido concreto formulado a partir do seguinte: o capitalismo e as virulências da globalização; “a frustrada experiência da nacionalização e do despotismo burocrático nos países do ‘bloco socialista’, e na União Soviética em particular.”<sup>418</sup> Porém, ainda não se associa esse novo imaginário a uma teoria crítica do poder, apesar da existência de algumas correntes que caminham nessa direção. Grande parte dos protestos populares tem como alvo o Estado – o que não é de se estranhar, visto que “é o Estado que continua a ser no capitalismo não só um instrumento dos dominadores e dos exploradores, mas também a arena de lutas sociais pelos limites, as condições e as modalidades de dominação e exploração.”<sup>419</sup> Estiveram ausentes de cena por quase três décadas propostas radicais ao padrão de poder capitalista; antes disso, predominavam aquelas que preconizavam a tomada do Estado para, daí, construir uma nova sociedade. O Estado é central não só no liberalismo, mas também no materialismo histórico, anota Quijano. Isso explica o fato de as propostas que criticam radicalmente o padrão de poder serem minoritárias, bem como as que apresentam outras alternativas. O conflito instaurado faz com que os dominadores, por meio do próprio aparato estatal, façam concessões forçados pelos manifestos dos setores populares.

As propostas de nacionalização, como as que emergiram no período das lutas pela independência do colonialismo, não se apresentam como a melhor alternativa ao capitalismo. Segundo o peruano, podem-se classificar, desde a crise do final da década de 1960, as alternativas propostas em dois momentos e duas vertentes principais: as que giram em torno da análise sobre marginalização e as que cunharam o conceito de “estratégias de sobrevivência”, pós-crise de

---

<sup>417</sup> QUIJANO, Anibal. Sistemas alternativos de produção? Tradução de Manuel del Pino. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 475-514.

<sup>418</sup> QUIJANO, Anibal. Sistemas alternativos de produção?, p. 482.

<sup>419</sup> QUIJANO, Anibal. Sistemas alternativos de produção?, p. 482.

1973 com o aumento da população marginalizada e a constatação de que as mudanças na relação capital-trabalho não eram transitórias e conjunturais. Diante dessas tendências do capitalismo, configuraram-se dois momentos na resistência dos trabalhadores: uma que buscava assegurar a sobrevivência, manifestada no aumento de “informalidade” da economia (mas refere-se ao momento antes da violenta manobra de flexibilização e precarização do trabalho pelos capitalistas), polarização do capital e reconcentração do controle da autoridade, o que acabou por submeter os trabalhadores às piores formas de exploração (“formas pré-salariais”) traduzidas em servidão e escravidão.

Aumenta também a reciprocidade, compreendida como o “intercâmbio de força de trabalho e de trabalho (produtos, tangíveis e intangíveis), sem a intermediação do mercado”<sup>420</sup>, uma expressão de resistência – mesmo que não conscientemente crítica em relação ao capitalismo – dos trabalhadores frente à crescente desocupação estrutural do capital que assume cada vez mais o desinteresse

em mercantilizar e valorizar a força de trabalho viva e individual, sobretudo de modo estável e regulamentado. [...] Na verdade, são as necessidades materiais produzidas pelas tendências atuais do capitalismo e o conseqüente comportamento da realidade o que leva os trabalhadores a enfrentarem o fato de que, apenas na medida em que saiam e se libertem das regras do jogo do capitalismo e se exercitem em práticas sociais que os conduzam à reapropriação do controle do seu trabalho, dos seus recursos e dos seus produtos, bem como de outras instâncias da sua existência social, poderão defender-se melhor do capital e, inclusive, poderão aproveitar as regras capitalistas do mercado.<sup>421</sup>

Mostrou-se prescindível, aqui, uma consciência dos agentes sobre o processo em que se inseriram, de início, pois a alternativa adveio da própria prática social; contudo, “obviamente, a consciência dessas implicações permitiria aproveitar melhor e levar mais longe o processo, além de possibilitar uma melhor defesa em relação à reação

---

<sup>420</sup> QUIJANO, Aníbal. Sistemas alternativos de produção?, p. 486.

<sup>421</sup> QUIJANO, Aníbal. Sistemas alternativos de produção?, p. 486.

capitalista.”<sup>422</sup> Desses tempos para cá, Quijano observa uma mudança da mera prática como resistência para uma busca consciente de opções alternativas de sociedade.

Procura avaliar, dentre as tantas práticas e organizações que se apresentam como alternativas, sua “vitalidade” como história realmente distinta à do capitalismo. Muitas conseguiram apresentar-se “apenas” como estratégia de sobrevivência, embora ressalte o sociólogo peruano a importância dessas experiências para melhorar as condições de vida da população em situação de pobreza, embora se as questione como vitais alternativas ao sistema.

Enumera as maiores vertentes de formas alternativas de produção: economia solidária – cooperativa (identificação ideológica e política de contraposição ao capitalismo, autogestão dos trabalhadores e produção em favor deles); economia popular – comunitarismo, reciprocidade, cotidianidade. Em contraposição à cooperativas, que por se regularem conforme as regras do mercado e do salário, podem desintegrar-se ou se transformar em empresas comuns, nas organizações econômicas populares “é a própria materialidade das relações econômicas o que requer, ou obriga, por assim dizer, à solidariedade. Em outros termos, é o fato de a reciprocidade constituir a própria natureza das relações sociais que entranha a prática da solidariedade, inclusive talvez à margem (se não necessariamente contra) da consciência política e da ética social formal dos membros.”<sup>423</sup>

De forma crítica, analisa as cooperativas urbanas como as experiências das fábricas recuperadas/ocupadas em situação de falência pelos trabalhadores: muitos estudos focam a questão da consciência política dos trabalhadores em oposição ao modo de produção e capitalista e de controle do trabalho, crítica e revolucionária. Porém, aqui “não se trata necessariamente de uma consciência crítica ou revolucionária anticapitalista, mas de uma expectativa fundamentalmente diferente perante o desemprego”<sup>424</sup>, exigência vital de satisfação das necessidades mais imediatas e urgentes. Quase todas as organizações dependem de financiamento externo – do Estado, Igreja, ONG’s etc.

Trata-se, pois, de “organizações ‘não-capitalistas’ aptas, apesar disso, a pertencerem a um ‘mercado globalizado’, isto é, organizações que se situam mais como alternativas ao desemprego e à pobreza do que

<sup>422</sup> QUIJANO, Anibal. Sistemas alternativos de produção?, p. 486.

<sup>423</sup> QUIJANO, Anibal. Sistemas alternativos de produção?, p. 491.

<sup>424</sup> QUIJANO, Anibal. Sistemas alternativos de produção?, p. 495.

como alternativas ao próprio capitalismo.”<sup>425</sup>, e não tanto de modos de produção alternativos.

Das experiências relatadas no volume em que se insere o artigo de Quijano (um dos livros da coleção organizada por Boaventura de Sousa Santos sobre experiências de produção não-capitalista em diversos países do mundo), as que obtiveram maior êxito foram as de desenvolvimento comunal. Não só bem-sucedidas economicamente, mas quanto à subjetividade dos agentes envolvidos nos processos – auto-estima – e sua inserção no mundo como atores, e não passivas vítimas. Melhores condições de vida, mas a questão central, a da democracia, a questão do projeto sobre o poder? Discorre também sobre o debate acerca do MST e as experiências das cooperativas do movimento – sobre a organização social que (im)põe. Uma resposta democrática local é reproduzível e perdurável, frente ao padrão global de poder? – é o questionamento que coloca.

Não obstante as críticas de Quijano – muito pertinentes, diga-se de passagem –, já mencionei que é importante considerar tais experiências que visam a ser alternativas ao sistema como merecedoras de especial atenção. Não é porque não são exitosas no alcance dos seus objetivos principais que se as deve negligenciar de pronto. Isso o próprio Quijano menciona. Quem atua na militância, nadando contra a correnteza, apesar de todas as dificuldades encontradas no meio do caminho, de todos os lados, em todas as esferas, pois o poder se manifesta de diversas formas em todos os lugares, sabe a imensa dificuldade que se apresenta mesmo no início de projetos como esses. Dificuldades como a própria organização em torno de princípios e objetivos em comum, a favor de quem se trabalha, na formação de um consenso crítico – haja vista a tecla batida da fragmentação da esquerda –, a falta de apoio institucional, o problema do financiamento, as manifestações do poder, tudo isso são entraves enfrentados por quem procura uma práxis de libertação, uma alternativa ao sistema mundo colonial/moderno. No âmbito do Direito, as assessorias jurídicas populares enfrentam todas essas questões, além de terem de lidar com as pré-concepções acerca do que é o Direito, e do que se espera de trabalhadores jurídicos – que não querem ser meros operadores jurídicos, ou assistentes para causas judiciais.

Enfrenta-se violências sob as mais diversas formas, ocultas ou explícitas, com permissão do poder público muitas vezes ou sob as vistas grossas dele, propugnando-se legítimas, podendo ser físicas,

---

<sup>425</sup> QUIJANO, Aníbal. Sistemas alternativos de produção?, p. 497.

psíquicas... Essa violência é *originária*, e pode provocar a rebeldia já propugnada aqui por Freire, Fals Borda, dentre outros. Comenta o sociólogo peruano que os membros das guerrilhas e outros subversores agem motivados por um forte elemento utópico, que procura não apenas destruir aquelas injustiças e desigualdades que saltam aos olhos, como também reconstruir a sociedade segundo a visão de um homem novo e de um novo mundo. Em virtude de outros canais de mudança social terem sido obstruídos, impedindo que se alcance tais metas, invocam o direito à justa rebelião ou ao uso da violência revolucionária (ou contra-violência, para resistir à violência revolucionária dos regimes estabelecidos). Isto com o objetivo de depor as elites de plantão que se consideram como responsáveis pela situação.<sup>426</sup> Frantz Fanon tornou-se conhecido também por “defender o uso da violência”, contra o pacifismo imobilizador de quem não se empreende em enfrentar os conflitos da sociedade real. Ao tratar da temática da descolonização, defende veementemente que, contra a violência colonial, só outra violência pode consistir em resposta que possibilite a libertação dos oprimidos por aquela ordem inauguradora da dominação<sup>427</sup>.

A fome do povo, a precariedade das habitações em que vivem, as condições de trabalho, a falta de trabalho, a negação à sua voz, à manifestação de sua cultura, a desigualdade da abundância, do consumismo e do desperdício de uma parte da sociedade em detrimento da *falta de* tudo o que é necessário à realização de seu modo de vida são violências que poucos enxergam como tal, ocultas por um padrão de poder que afirma a realidade de opressão como algo dado, a natureza das coisas, uma sociedade má que não tem solução.

Trago um pouco da experiência dos zapatistas, movimento de Chiapas, no México, como experiência de movimento popular que se abriu para mais além da causa indígena, inspiração de luta.

Há uma profunda ligação do movimento zapatista com setores populares da sociedade – essa é uma de suas marcas. Inclusive, o senso comum, a consciência imersa e até, em parte, os sentimentos conservadores do povo são levados em consideração pelo Exército na escolha de sua tática e das ações estratégicas, bem como nas Declarações da Selva Lacandona, comunicados do movimento à sociedade civil em geral. Isso fez, por exemplo, o Exército escolher uma tática de confronto não-armado em certos momentos desde sua impactante primeira aparição ao mundo em 1º de janeiro de 1994, em

<sup>426</sup> FALS BORDA, Orlando. *As revoluções inacabadas na América Latina*, p. 59.

<sup>427</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 27-28.

levante armado – decisão advinda da maioria dos indígenas que integravam as comunidades em contato com o EZLN (consulta realizada a quatro ou cinco centenas de comunidades de quatro etnias viventes no sudeste mexicano: *tzotzil*, *chol*, *tojolabal* e *tzeltal*), em que as mulheres tiveram protagonismo fundamental, por exemplo, para o estabelecimento da ligação entre exército e comunidades. A troca entre o Exército e comunidades deu-se nas duas direções:

a convivência faz com que seja possível avaliar as formas de participação política existentes, assim como o impacto e os limites das lutas já realizadas levam a perceber os mecanismos pelos quais a elite estimula o clientelismo e a submissão, levam a formar novas lideranças e a possibilitar que as pessoas aprendam a tomar coletivamente não só as decisões sobre os aspectos imediatos de sua vida cotidiana, mas também as que vão delinear o seu futuro em médio e longo prazo.<sup>428</sup>

O diálogo com a sociedade civil implica trabalhar uma linguagem que pretenda “explicar ao coração as idéias destinadas à cabeça”<sup>429</sup>. O recrudescimento da ofensiva contra as manifestações do movimento por parte do governo mexicano, apoiado até em organizações paramilitares que visam a desarticular as comunidades sem poupar o uso de violência extrema, além de rasteiras pelo descumprimento de acordos efetuados com os representantes oficiais do Estado – um Estado criminoso –, leva-os a declarar que “poderão acabar com os edifícios, perseguir o nosso conselho, fazer-nos prisioneiros, imputar-nos mil delitos e, inclusive, até nos matar, mas como é possível acabar com a força e a vontade desse futuro que já é nosso?”<sup>430</sup>

A atenção ao que vem de baixo, da sociedade civil, leva à construção da Frente Zapatista de Libertação Nacional (FZLN) em 1996, a partir de forças políticas em nível nacional que não almejam a tomada do poder, seja apartidária (dados os conflitos que fragmentam a esquerda mexicana – não só!), expressão do anseio democrático, da soberania popular apurada nos comitês civis de diálogo onde as pessoas passam a se enxergar sujeitos do processo político e histórico.

<sup>428</sup> GENNARI, Emilio. *EZLN*, p. 24.

<sup>429</sup> EZLN *apud* GENNARI, Emilio. *EZLN*, p. 38.

<sup>430</sup> FZLN *apud* GENNARI, Emilio. *EZLN*, p. 64.

Na contramão da maioria dos movimentos revolucionários, que almejam a tomada do poder como a priori para a construção de uma nova sociedade, os zapatistas partem das relações sociais modificadas no seio das comunidades, trabalham o embrião do novo para isso que já está sendo construído sirva de base ao discurso e à luta pela transformação do todo.

Ao ser perguntado sobre o quanto de militar está presente no Exército Zapatista, como descreve a guerra na qual tem lutado e o fato de o EZLN não se colocar como vanguarda, o subcomandante Marcos responde dizendo que “o militar é uma pessoa absurda que tem que recorrer às armas para poder convencer o outro de que sua razão é a razão que deve vingar, e neste sentido o movimento não tem futuro se o seu futuro é o militar. Se o EZLN se perpetua como uma estrutura armada militar, caminha para o fracasso. Para o fracasso como opção de idéias, de posição diante do mundo. E, fora isso, o pior que pode acontecer com ele seria chegar ao poder e se instalar como um exército revolucionário. Para nós, seria um fracasso.

O que seria um sucesso para uma organização político-militar das décadas de 1960 e 1970, nascida com os movimentos de libertação nacional, para nós seria um fracasso. Temos visto que, no fim, essas vitórias eram fracassos ou derrotas ocultas atrás de sua própria máscara. Que aquilo que ficava pendente era sempre o lugar das pessoas, da sociedade civil, do povo. Que, enfim, é uma disputa entre duas hegemonias. Há um poder opressor que, de cima, decide pela sociedade, e um grupo de iluminados que decide levar o país pelo bom caminho e desloca este outro grupo de poder, toma o poder e também decide pela sociedade. Para nós é uma luta de hegemonia, e sempre há uma boa e uma má: a que vai ganhando é a boa e a que vai perdendo é a má. Mas para o resto da sociedade as coisas não andam no que é fundamental. [...]

Toda vanguarda supõe ser a representante da maioria. No nosso caso, pensamos que isso não só é falso como, na melhor das hipóteses, não passa de um bom desejo, na pior, é um claro exercício



de suplantação. Na hora em que se colocam em jogo as forças sociais, percebe-se que a vanguarda não é tão vanguarda e que os representados não se reconhecem nela. Na hora em que o EZLN está renunciando a ser vanguarda, está reconhecendo o seu horizonte real. [...]

Em cada praça, fomos dizendo a todos: não viemos pedir-lhes ajuda. Mesmo assim, ao longo da marcha, recebemos papéis e mais papéis contendo reivindicações que vinham de antes da revolução mexicana à espera de que alguém resolvesse o problema. Se pudéssemos resumir o discurso da marcha zapatista até hoje, seria: ninguém vai fazer isso por nós. É necessário mudar as formas de organização e, inclusive, refazer a ação política para que isso seja possível. Quando dizemos não aos líderes, no fundo estamos dizendo não também a nós mesmos.”<sup>431</sup>

As respostas do subcomandante Marcos, expressão mundialmente conhecida do EZLN, à entrevista realizada por Gabriel Garcia Marques e Roberto Pombo à *Cambio* deixam muito evidentes as concepções políticas do levante e, acima de tudo, mostram a coerência entre o discurso anunciado a público e as ações do movimento na prática.

Busca-se a autonomia das organizações sociais e das comunidades indígenas, o que culmina com a criação dos “caracóis”<sup>432</sup> como espaços de encontro e diálogo com a sociedade civil e coordenação de movimentos diversos de resistência, e de um conselho de representantes nomeado Junta de Bom Governo, na qual participam “delegados dos municípios autônomos da região abrangida por cada um dos cinco ‘Caracóis.’”<sup>433</sup> São sete os pontos básicos que norteiam a relação da sociedade civil com os zapatistas: respeito recíproco à

---

<sup>431</sup> GENNARI, Emilio. *EZLN*, p. 101-103.

<sup>432</sup> Os caracóis têm um significado simbólico para as comunidades indígenas daquela região que remetem à mitologia dos ancestrais indígenas. Referem-se aos sustentadores dos céus, alicerces responsáveis por segurar o telhado do mundo, que por meio dos caracóis que carregam pendurados no peito conseguem captar os silêncios e ruídos do mundo e para se comunicarem com os outros sustentadores a fim de que não durmam ou não descuidem de suas tarefas, além de se certificarem de que “o Sol, a Lua, as estrelas e os sonhos caminhassem por ele [o céu] sem sofrimento.” Segundo o subcomandante Marcos *apud* GENNARI, Emilio. *EZLN*, capítulo 8.

<sup>433</sup> GENNARI, Emilio. *EZLN*, p. 114.

autonomia das organizações envolvidas; promoção da autogestão e autogoverno das comunidades e movimentos em todo o México; estímulo à rebeldia e à resistência; solidariedade; formação de redes de comércio integrado para produtos básicos; defesa da soberania nacional e oposição às privatizações dos recursos naturais; construção de rede informacional e cultural – premissas que visam à fortalecer a integração e consolidar uma identidade coletiva. Há consciência de que os caracóis, por si, não conseguirão transformar o sistema de exploração e dominação imperantes no México, mas são imprescindíveis para cultivar a resistência e agregar as forças dispersas que precisam se unificar nessa luta. Não só como soma dos fragmentos, mas como alinhavo dos pontos em comum das diversas demandas e contestações emergidas da sociedade civil. A dor é diferentemente sentida por cada um dos viventes explorados e/ou dominados do povo; mas é no sentimento comum, distinto mas que se encontra com o outro ao identificar sua fonte, para os zapatistas: o capitalismo. Um caminho outro, que seja percorrido “embaixo e à esquerda”, é o que preconiza o movimento.

Além dos assumidos posicionamentos contra o neoliberalismo, também os zapatistas passaram a acrescentar à sua bandeira de luta uma postura anticapitalista, de transformação radical do sistema.

Não se deixa de fazer a autocrítica à atuação do movimento e das organizações. Uma delas é a escassa participação feminina na direção organizativa dos municípios, além de sofrerem violências no interior da sociedade e da família. Uma nova cultura de gênero ainda precisa irromper mesmo entre os zapatistas, protagonistas de um movimento tão expressivo de combate ao capitalismo e à fetichização do poder político. Tampouco se deixa de criticar como a atuação do Exército acaba, não raro, recaindo em substitutivismo à autonomia dos povos, uma vez que a clandestinidade e estrutura político-militar do EZLN contamina as comunidade indígenas regidas por formas organizativas distintas. Não se deixa de considerar os próprios efeitos do capitalismo sobre o modo de vida dos indígenas, como a dificuldade de sobrevivência no campo para pequenos agricultores devido ao avanço do agronegócio. A situação nas cidades não é diferente em termos de situação precária de vida, vide o desemprego de grande parte da população e a crescente informalização, precarização e flexibilização no terreno das relações trabalhistas. Também apresenta-se como empecilho à unidade política do movimento as causas específicas que procuram a unidade apenas para “surfar a onda” e aproveitar a oportunidade para explicitar posicionamentos particulares.

Assim como os zapatistas, o Movimento do Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil cada vez mais entra em contato com outros movimentos do campo, busca romper com a dicotomia campo-cidade<sup>434</sup>, articula-se com outras demandas e contestações e expande seus horizontes para além das reivindicações pontuais, para além da luta pela terra e das ações diretas. Concretizando o *hegemon analógico* de Dussel, a “mútua informação, diálogo, tradução de suas propostas, práxis militante compartilhada [...] (processo de incorporação analógica, guardando a distinção de cada movimento) que inclui todas as reivindicações de algum modo, embora possa, como opina E. Laclau, haver algumas que tenham prioridade.”<sup>435</sup> É a gestação do povo como bloco histórico, em conflito pelo poder de pôr mediações desde as suas necessidades, de controlar positivamente seu modo de vida, organizando-se conforme o consenso crítico firmado entre as distintas vontades que o compõem. Busca instaurar uma outra ordem, uma nova ordem, e como expressão do seu poder criar outra normatividade, de se regular socialmente em atenção à produção, reprodução e desenvolvimento de sua vida.

Imprescinde a descolonização e a redistribuição radical – socialização – do poder, para Aníbal Quijano. É preciso cuidado para não partir de premissas teóricas falsas, como a da perspectiva eurocêntrica sobre as revoluções socialistas. Tais suposição seriam: 1) conceber a sociedade como homogênea, em que só há a relação social estruturada pelo capital; 2) “a idéia de que o socialismo consiste na estatização de todos e cada um dos âmbitos do poder e da existência social, começando com o controle do trabalho, porque do Estado se pode construir a nova sociedade.”<sup>436</sup> O socialismo, para Quijano, é a redistribuição radical do poder, “a trajetória de uma radical devolução do controle sobre o trabalho/recursos/produtos, sobre o sexo/recursos/produtos, sobre a autoridade/instituições/violência, e sobre a intersubjetividade/conhecimento/comunicação, à vida das pessoas.”<sup>437</sup>

A normatividade, desde essa ótica, irá expressar a organização desejada pelo povo em insurgência, regulando os conteúdos colocados pelas relações econômicas, políticas, culturais etc.

<sup>434</sup> Haja vista a articulação urbana do movimento em Florianópolis, a Brigada Mítico.

<sup>435</sup> DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*, p. 90-91.

<sup>436</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 273.

<sup>437</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 273.

O poder popular faz insurgir normatividades do consenso crítico estabelecido desde a alteridade, pelo povo. Emerge, portanto, da dissidência da ordem estabelecida, fruto do conflito social. A questão da coexistência com normas estatais colocada pelo pluralismo jurídico comunitário-participativo precisa ser pensada com cautela, uma vez que se se concebe a permanência de uma instituição como o Estado, a tendência é que se o erija (ou ele, como confluência dos interesses dos dominantes, se afirme) como mediação hierarquicamente superior a qualquer outra. A menos que se esteja a falar de instâncias formais/procedimentais radicalmente distintas destas que se têm hoje – aí poderiam ou não continuar a se chamar Estado, assim como a vertente marxista da teoria do Direito afirma não ser mais Direito as formas de regulação social que advenham após uma transformação radical dos modos de produção, não mais capitalista.

## CONCLUSÃO

Finalizar um trabalho não significa dar por concluídos pensamentos, idéias, vontade de criar conhecimento sobre um tema qualquer. Apenas é chegada a hora de colocar um ponto final nestes escritos, deixando o caminho aberto para outras reflexões – isto não é, portanto, uma *conclusão*, apesar de formalmente assim se apresentar. É, antes, uma reflexão inicial que pode tomar tantos outros rumos.

Acatei o desafio e os riscos de abordar uma temática que acompanha as produções teóricas da crítica à colonialidade do poder e do saber, com busca de mediações para avançar na concretização do projeto de libertação, principalmente assumindo o campo político-jurídico como arena do conflito. Assumindo as lacunas, e mesmo os equívocos que possam ter passado despercebidos, como também aqueles que, neste momento, ainda não podem ser superados, dados os limites deste trabalho, bem como os meus próprios, enxerguei necessário esboçar alguma contribuição para este debate.

Foi preciso percorrer caminhos interdisciplinares para abordar o problema colocado desde o início. Pensar a insurgência do poder normativo popular, a meu ver, exigia, na verdade, a transdisciplinaridade, já que o problema que se apresenta é real, concreto, portanto complexo e não circunscrito a um exclusivo campo do conhecimento moderno. No caso de se questionar a produção de normatividade, e afirmar a possibilidade de insurgência de um poder popular de auto-organização/regulação/determinação, a persecução de instrumentais teóricos não podiam isolar-se no campo do Direito. Contudo, há uma grande dificuldade de empreendimentos como esse, pois a quase totalidade da produção teórico-acadêmica se faz sob essas bases, o que significa que desenvolve categorias com linguagem específica, problemas específicos, olhar específico – enfim, é especializada e precisa ser assim considerada.

Seria necessário produzir o novo, novas categorias, novos empreendimentos gnoseológicos, sistematizados, para dar conta dessa necessidade que se impõe. Contudo, relembre-se que o novo parte do velho; mesmo que se diga que parte do nada, do que está para além, a exterioridade relaciona-se com a totalidade, é a ela transcendentalmente ligada. Creio que as teorizações descoloniais têm intentado abraçar essa tarefa, mas ainda encontram-se um tanto quanto fragmentadas, não sistematizadas, o que provoca certas dificuldades de pesquisa a quem

acostumado está a debruçar-se sobre o material científico tradicional. É uma empreitada que precisa ser encarada.

Não obstante a dificuldade de alinhar os conhecimentos advindos de tantas áreas distintas, a tarefa precisa ser encarada mesmo correndo os riscos de acabar sob mira da crítica que reclama a organização segmentada do saber, a incessante perseguição à especificidade de um “objeto”, à falta de ortodoxia de dada análise. Não que este trabalho, como os outros que se empreenderem nessa direção, não mereçam receber tais críticas. O que se está a aduzir é a imprescindibilidade de um saber voltado a compor a práxis; fundido com a prática, seja efetivo na busca pela realização do projeto de libertação do povo – e daí que necessite dar conta da complexidade da realidade, que não é formatada em arquivos temáticos.

A partir da realidade das margens, da periferia do sistema mundo, do trabalho com o povo, do olhar sobre as manifestações diversas do padrão global de poder, proporcionado em especial pela atuação comprometida nessa estrutura de poder, buscou-se pensar, como projeto utópico, a factibilidade crítica da insurgência do poder popular e da produção da normatividade como justiça. Desde a potência das mãos do povo, ainda que ausente na presença do cotidiano, a insurgência pela afirmação da vida concreta irrompe contra a realidade histórica de opressão. Brota da possibilidade; do que ainda não é, mas deveria ser.

A angústia do “que fazer”, sentida nas saudosas discussões do grupo de estudos Paulo Freire, junto a colegas na graduação em Direito na UFPR, sem dúvida aparecem nas problemáticas apresentadas aqui. As contribuições freireanas para pensar a transformação da realidade brasileira desde os pressupostos da educação popular foram colocadas como um meio potencial de conscientização. Conscientização, reitere-se, não como um movimento de *consciências*, mas um processo de libertação pela práxis. Por isso, tal educação a qual se faz referência está justamente a instigar a rebeldia, a subversão, a insurgência de homens e mulheres contra o imobilismo, a apatia e as manifestações opressivas do poder que ocultam sua estrutura. Mauro Iasi, em palestra no V EBEM (Encontro Brasileiro de Educação e Marxismo), realizado em abril de 2011, afirmou que “a revolução não se faz pela educação”; na platéia, chamaram a atenção para que “tampouco, se faz sem ela”! A politização, a tomada de posição, o engajamento, a militância comprometida, tudo isso não assegura uma práxis efetiva de libertação. Deformações no caminho de luta pela transformação não se eliminam mesmo que com a conscientização em processo. Considerem-se as condições materiais da realidade que determinam as ações dos sujeitos,

para as quais chamou atenção Aníbal Quijano em análise às experiências alternativas de produção da vida, que trouxe ao final do terceiro capítulo. Instigou a reflexão acerca de tais experiências, até abrindo os olhos para não deslegitimar os eventos que melhoraram as condições de vida de grupos ou comunidades, mas não conseguiram transformar, radical ou parcialmente, relações de poder. Ao mesmo tempo, fica mais evidente a necessidade de consciência política como pressuposto imprescindível à inserção crítica na realidade para transformá-la, com exemplos como o dos zapatistas no México ou do MST, ainda que os efeitos quanto à realização do projeto possam não ser sentidos em larga escala.

Parece claro que não basta, nessa perspectiva, “tomar o poder” do Estado, isolando o problema à instituição<sup>438</sup>, tampouco é suficiente acrescentar novos direitos ao rol já existente de direitos positivos. Frente ao fenômeno do novo constitucionalismo latino-americano, “primavera política” para Enrique Dussel, é de se notar o avanço das conquistas, mas não se pode deixar de questionar sobre a real possibilidade de autodeterminação de povos em um sistema mundo sob atuação de um poder global que se espreita por todas as instâncias, sejam elas culturais, econômicas, políticas etc. Em grande parte resultado da luta e resistência indígena pelo direito de dizerem o seu direito, os Estados em sua forma plurinacional (como Bolívia e Equador) continuam integrados à ordem colonial/moderna/capitalista.

A atuação do movimento indígena chama para reflexão outra temática polêmica. Considere-se o advento dos chamados “novos movimentos sociais”, há algum tempo já discutidos pelas teorias no campo das ciências sociais, movimentos estes que são acusados pelos marxistas mais ortodoxos de serem pós-modernistas. Chamar a atenção para causas por muito tempo invisibilizadas – vigorava a estreita visão de que quem se enquadrava na classificação “trabalhador” eram somente os operários do chão da fábrica – como fazem os movimentos contra a opressão patriarcal de gênero, das campesinas, os movimentos negros, dos afro-descendentes, dos indígenas etc., não podem ser taxadas de ilegítima porque tirariam o foco de outro problema que supostamente seria “o” central. Eis a dificuldade de se analisar o problema dialeticamente (sobretudo em seu momento analético). Veja-se o que diz Alexandra Kolontai, revolucionária russa:

---

<sup>438</sup> Veja-se o caso cubano, onde é forte a opressão patriarcal mesmo com políticas públicas que visam a promover a igualdade de gênero.

É imperdoável nossa atitude de indiferença diante de uma das tarefas essenciais da classe trabalhadora. É inexplicável e injustificável que o vital problema sexual seja relegado, hipocritamente, ao arquivo das questões puramente privadas. [...] A terrível solidão que o homem sente nas imensas cidades populosas, nas cidades modernas tão irrequietas e tentadoras; a solidão, que não é dissipada pela companhia dos amigos e companheiros, é o que impulsiona a buscar, com avidez doentia, a sua ilusória alma gêmea, num ser do sexo oposto, visto que só o amor possui o mágico poder de afugentar, embora momentaneamente, as angústias da solidão. [...] Cada um dos sexos busca o outro com a única esperança de conseguir a maior satisfação possível de prazeres espirituais e físicos para si. Cada um utiliza o outro como simples instrumento. [...] Além do individualismo extremado, defeito fundamental da psicologia da época atual, de um egocentrismo transformado em culto, a crise sexual agrava-se muito mais com outros dois fatores da psicologia contemporânea: a idéia do direito de propriedade de um ser sobre o outro e o preconceito secular da desigualdade entre os sexos em todas as esferas da vida.<sup>439</sup>

Trabalhar com a categoria de poder como uma “malha de relações sociais”, em sua “heterogeneidade histórico-estrutural”, desde as contribuições de Quijano, conduz-me a afirmar a importância desses movimentos e da pluralidade de demandas, apesar de ser imperioso congregar a luta no que Enrique Dussel propôs como “hegemón analógico”, para não se recair na fragmentação pós-moderna, cada um por seu pirão, isolando-se em guetos. Tal é a unidade na pluralidade do povo a qual propugno com a política da libertação de Dussel, uma unidade estratégica em que as diferentes demandas dos movimentos, em tradução, incorporariam uns aos outros. Esse seria o sentido da *solidariedade* entre os movimentos, momento propício para a autêntica prática dialógica que nos sugere Paulo Freire – diálogo que se estabelece

---

<sup>439</sup> KOLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 49-53.



entre o povo, no dissenso –, sem desconsiderar o momento conflitivo contra os que negam a vida do outro.

Daí que a questão da busca meramente reivindicativa por novos direitos é insuficiente se não acompanhada da luta pela transformação das estruturas de poder da sociedade. Cada movimento luta por ter seus direitos assegurados, demandando não raras vezes a tradução desses direitos em políticas públicas, momento de tensão em que entra a problemática do reconhecimento de uma *identidade* – conceito bastante controverso e que traz conflitos na definição e adequação aos critérios colocados pelo universo do Direito, muitas vezes imobilista quanto ao que compreende por *cultura* (penso nos remanescente de quilombos<sup>440</sup>, por exemplo). Novamente, não se deslegitima a luta por direitos negados ou sonegados os quais podem representar, em alguma medida, a afirmação da vida de um sujeito, um grupo ou comunidade; está-se a colocar apenas os limites das demandas que se restringem a reivindicar direitos, tutela do Estado, sem assumir uma postura mais contestatória de práxis crítica contra as estruturas de poder.

Longe de ter respostas para todas as questões aventadas, buscou-se levantar ainda mais dúvidas, indagações, provocações, o exercício da crítica a alguns dogmas – os quais, principalmente no Direito, parecem ter encontrado local fértil para se petrificarem – e desconstruir representações de relações históricas tidas como naturalizadas e imutáveis. Nossa pretensão crítica de justiça chama à responsabilidade para além da crítica teórica, assumindo os desafios e riscos de não só refletir, mas concretizar uma práxis comprometida com a transformação pelo projeto de libertação descolonial do povo.

---

<sup>440</sup> Sobre a questão, ver ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131997000200001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131997000200001&script=sci_arttext)



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Dean Fabio Bueno. América Latina: filosofia jurídica da alteridade. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 47-88.

ALVES FILHO, Aluizio. *Manoel Bomfim: combate ao racismo, educação popular e democracia racial*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

ARRUDA JUNIOR, Edmundo Lima de. *Direito alternativo e contingência: história e ciência, manifesto*. Florianópolis: Editora CESUSC: IDA, 2007.

BARREIRO, Julio. *Educação popular e conscientização*. Tradução de Carlos Rodrigues Brandão. Porto Alegre: Sulina, 2000.

BERTHO, Ângela Maria de Moraes. *Os índios guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza: uma perspectiva etnoambiental*. Tese apresentada no doutorado interdisciplinar em Ciência Humanas – área de Sociologia e Meio Ambiente. Florianópolis: UFSC, 2005.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BONILLA, Victor D.; BORDA, Orlando Fals e outros. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*. 2. ed. São Paulo: editora Brasiliense, 1985, p. 131-157.

BORDA, Orlando Fals. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989.

\_\_\_\_\_. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *As revoluções inacabadas na América Latina (1809-1968)*. São Paulo: Editora Parma, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel. Ijuí: UNIJUÍ Ed., 1991.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Educação e movimentos populares: tendências e dilemas latino-americanos. Em: \_\_\_\_\_. *Em campo aberto*: escritos sobre a educação e a cultura popular. São Paulo: Cortez, 1995, p. 11-36.

\_\_\_\_\_. Pesquisar-participar. Em: \_\_\_\_\_ (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. *Cultura rebelde*. Escritos sobre a Educação Popular ontem e agora. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2009 (Série Educação Popular, 2).

BURGOS, Elizabeth. *Meu nome é Rigoberta Menchú* e assim nasceu minha consciência. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise*: pela filosofia latino-americana. Tradução de Orlando Reis. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CÁRCOVA, Carlos María. *A opacidade do Direito*. São Paulo: Editora LTR, 1998.

CASTRO, Fidel. *A história me absolverá*: discurso de Fidel Castro ante o Tribunal de Exceção de Santiago de Cuba, proferido em 16 de outubro de 1953. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.

CERQUEIRA, Daniel Torres de. A escravatura negra no Brasil colônia e o pluralismo jurídico no Quilombo dos Palmares. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.) *Direito e justiça na América indígena*: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 199-218.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: ESCA, 1990.

COELHO, Luis Fernando. O Estado singular e o direito plural. Em: *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. n. 25. Curitiba, 1989, p. 139-164.

COLAÇO, Thaís Luzia. *“Incapacidade” indígena*: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 1999.

COSTA, Sérgio. *Muito além da diferença*: (im)possibilidades de uma teoria social pós-colonial. Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf>.

CUSTÓDIO, Sebastião Erculino e outros. Entrevista com estudantes da turma Evandro Lins e Silva para beneficiários da reforma agrária, agricultura familiar e empreendimentos familiares rurais. Entrevistadores: COSTA, Alexandre Araújo e outros. Em: *Revista Captura Críptica*: direito, política e atualidade. Revista discente do curso de pós-graduação em Direito. n. 3. v. 1. Florianópolis: UFSC, jul./dez. 2010. Disponível em <http://www.ccj.ufsc.br/capturacriptica/documents/n3v1/parciais/5.pdf>.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979.

DAMKE, Ilda Righi. *O processo de conhecimento na pedagogia da libertação*: as idéias de Freire, Fiori e Dussel. Petrópolis: Vozes, 1995.

DARCY DE OLIVEIRA, Rosiska; DARCY DE OLIVEIRA, Miguel. Pesquisa social e ação educativa: conhecer a realidade para poder

transformá-la. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPOCS, 1995.

DU BOIS, Willian Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DUSSEL, Enrique Domingos. *Política de la liberación: arquitectónica*. v. II. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. “Vivemos uma primavera política”. Tradução de Elaine Tavares. Em: *Revista Captura Críptica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 2, v. 1, julho-dezembro de 2009, p. 611-628.  
Disponível em  
<http://www.ccj.ufsc.br/capturacriptica/documents/n2v1/parciais/26.pdf>.

\_\_\_\_\_. *20 teses de política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidade e eurocentrismo. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.

\_\_\_\_\_. *Ética da libertação* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Eurocentrismo y modernidad. (introducción a las lecturas de Frankfurt) Em: MIGNOLO, Walter (comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 57-70.

\_\_\_\_\_. *1492: o encobrimento do outro*. A origem do mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação*: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação* na América Latina. 2. ed. São Paulo: Loyola, s.d.

\_\_\_\_\_. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana* I: acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, s. d.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana* III: erótica e pedagógica. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, s. d.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. *El horizonte del constitucionalismo pluralista*: del multiculturalismo a la descolonización. Apresentado no VII Congresso de RELAJU, Lima. (mimeo)

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FIORI, Ernani Maria. Aprender a dizer a sua palavra (prefácio). Em: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FLEURI, Reinaldo Matias. *Educação popular e universidade*: contradições e perspectivas emergentes nas experiências de extensão universitária em educação popular da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (1978-1987). Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2001.

\_\_\_\_\_. Educação intercultural: desafios emergentes na perspectiva dos movimentos sociais. Em: \_\_\_\_\_. (org.). *Intercultura e movimentos sociais*. Florianópolis: Mover, NUP, 1998, p. 45-54.

FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. Em: WOLKMER, Antonio Carlos. *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

FOLLY, Felipe Bley. *Direitos humanos e educação*. Quando a pedagogia do *outro* subverte o direito do *mesmo*. Curitiba: PPGD/UFPR (dissertação), 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da esperança: um encontro com a Pedagogia do oprimido*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *Educação como prática da liberdade*. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Educação e mudança*. 3. ed. Tradução de Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

\_\_\_\_\_. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. Tradução de Kátia de Mello e Silva. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980.

GENNARI, Emílio. *EZLN: passos de uma rebeldia*. 2. ed. 1. reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 8. ed. Curitiba: Criar Edições, 1986.

GOUVÊA DA SILVA, Antônio Fernando. Dimensões políticas da prática educativa. Em: *Revista Educação*. História da pedagogia. Paulo Freire. v. 4. São Paulo: Segmento, dezembro de 2010, p. 72-81.

GROLLI, Dorilda. *Alteridade e Feminino*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GROSFOGUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/2008-07-04-grosfoguel-pt.pdf>.



HALL, Stuart. Questão multicultural. Em: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende e outros. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 51-100.

HELENA, Raimundo Santa. *Raimundo Santa Helena*. Introdução e seleção de Braulio Tavares. São Paulo: Hedra, 2003.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988.

HIRATA, Helena. Apresentação à edição brasileira. Em: MARUANI, Margaret; \_\_\_\_\_. (orgs.) *As novas fronteiras da desigualdades: homens e mulheres no mercado de trabalho*. falta

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. Em: *Cadernos de pesquisa*. v. 37. n. 132. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, set./dez. 2007. falta

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOSHINO, Thiago. *Òrìsá Láaré: por uma iconografia jurídica afro-brasileira*. Curitiba: curso de Direito/UFPR (monografia), 2010.

IGHINA, Domingo. Ver con los ojos cerrados. Crisis de las ontologías nacionales criollas, geocultura y fagocitación. Em: PALERMO, Zulma (comp.). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2010, p. 85-126.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. 2. reimp. São Paulo: Boitempo, 2007.

JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 1981.

KOLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. Em: RIFIOTIS, Theophilos; RODRIGUES, Tiago Hyra (orgs.). *Educação em Direitos Humanos: discursos críticos e temas contemporâneos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008, p. 89-114.

\_\_\_\_\_. *O mito das três raças repaginado*. Disponível em <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/mito%20das%20racas.htm>.

LUDWIG, Celso. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica *transmoderna* ou *descolonial*. Em: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco; LIXA, Ivone Morcila (orgs.). *Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 99-124.

\_\_\_\_\_. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos. Em: Revista da Faculdade de Direito da UFPR. n.41. Curitiba: SER/UFPR, 2004, p. 29-42.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação*. Verbete. Mimeo.

LUZ, Vladimir de Carvalho. *Assessoria jurídica popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito*. Porto Alegre: Fabris, 1983.

MACHADO, Antônio Alberto. *Ensino jurídico e mudança social*. Franca: UNESP-FHDSS, 2005.

MAESTRI, Mário. *O escravismo colonial: a revolução copernicana de Jacob Gorender (primeira parte)*. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/035/35maestri.htm>.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Ensaio histórico, jurídico, social. III parte e apêndice. v. 2. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

MANCE, Euclides André. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. Em: *Revista Libertação – Liberación* (nova fase). Curitiba: Instituto de Filosofia da Libertação, ano I, n. 1, 2000, p. 25-80.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular; CLACSO, 2008.

MARINI, Rui Mauro. Dialética da dependência. Em: TRASPADINI, Roberta; STÉDILE, João Pedro (orgs.). *Rui Mauro Marini*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

MARKON, Frank. *Senhores e escravos: liberdade e reciprocidade*. Disponível em <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/senhores.htm>.

MARTINS, Carla Benitez. *O (des)controle social do Capital: contribuições para uma análise dialética da criminalização da juventude popular brasileira*. Florianópolis: CPGD/UFSC (Dissertação de mestrado), 2011.

MARUANI, Margaret. Introdução. Em: \_\_\_\_\_.; HIRATA, Helena (orgs.) *As novas fronteiras da desigualdades: homens e mulheres no mercado de trabalho*. falta

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. Tradução de Bebel Orofino Schaefer. São Paulo: Cortez, 1997.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel. Em: *Revista crítica jurídica*. Curitiba: UNIBRASIL; México: UNAM, n. 20, jan.-jul. de 2002, p. 37-54.

MIGNOLO, Walter. Más sobre la “opción descolonial”. Em: PALERMO, Zulma (comp.). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2010. falta

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Introducción. Em: \_\_\_\_\_ (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 9-54.

\_\_\_\_\_. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Norte Lopes. Disponível em <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf>

MOSER, Heinz. Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda. Em: BORDA, Orlando Fals. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989.

MOTTA, Felipe Heringer Roxo da Motta. *Para um modelo penal não moderno: elementos de uma teoria latino-americana do conflito social*. Florianópolis: CPGD/UFSC (dissertação), 2010.

MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira. Em: SANTOS, Boaventura de S. e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 444-454.

MURARO, Rose Marie. *Os seis meses em que fui homem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

ORTIZ, N. L. Solís Bello; ZÚÑIGA, J. e outros. La filosofía de la liberación. Em: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, . *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas, filósofos.

PAJUELO TEVES, Ramón. El lugar de la utopía aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder. Em: MATO, Daniel (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 2002. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/pajuelo.doc>.

PALERMO, Zulma. Del pensamiento nacional a la opción descolonial: aportes desde el Cono Sur. Em: \_\_\_\_\_ (comp.). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2010, p. 31-48.

PAZELLO, Ricardo Prestes. *A produção da vida e o poder dual do pluralismo jurídico insurgente: ensaio para uma teoria de libertação dos movimentos populares no choro-canção latino-americano*. Florianópolis: CPGD/UFSC (dissertação), 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 115-132.

PRADO JUNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

PRESSBURGER, T. Miguel. Direito insurgente: o direito dos oprimidos. Em: RECH, Daniel; PRESSBURGER, T. Miguel; ROCHA, Oswaldo Alencar; RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico Popular/FASE, 1990. Coleção Seminários, n. 14.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. Em: SANTOS, Boaventura de S. e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

\_\_\_\_\_. O movimento indígena e as questões pendentes na América Latina. Em: DUPAS, Gilberto e outros (orgs.). *A nova configuração mundial do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 303-333.

\_\_\_\_\_. Os fantasmas da América Latina. Em: NOVAES, Adauto (org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Editora Senac, 2006, p. 49-85.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

\_\_\_\_\_. Sistemas alternativos de produção? Tradução de Manuel del Pino. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 475-514.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o conceito de marginalidade social. Em: PEREIRA, Luiz (org.). *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 11-73.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. *Americanity as a concept*. Disponível em <http://www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/QuijanoWallerstein.pdf>.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Justiça comunitaria: resistência y contribución. Una visión desde el sistema comunitario de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. Em: \_\_\_\_\_ (coord.). *Pluralismo jurídico*. San Luis Potosí, México: CENEJUS, 2007, p. 263-294.

\_\_\_\_\_. *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura, 2004.

\_\_\_\_\_. Pluralismo Jurídico enquanto fundamentação para a autonomia indígena. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 311-326.

RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000)*. Florianópolis: CPGD/UFSC (dissertação), 2009.

RIBEIRO, Ribeiro. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. 7. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Brasil*. Estudos de antropologia da civilização. v. IV: os brasileiros. Livro I. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

RUBIO, David Sánchez. Pluralismo jurídico e emancipação social. Tradução de Ivone Morcila Lixa. Em: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco; LIXA, Ivone Morcila (orgs.). *Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 51-66.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

\_\_\_\_\_. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

SANTOS, Ricardo Sant'Ana Félix dos. Epistemologias críticas, ecologia de saberes e o compromisso ético-político com a libertação. Em: *Disenso: revista de graduação do PET-Direito-UFSC*. v.1. n.2. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2010, p. 173-200.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. Palestra proferida na Mesa Redonda “Ações coletivas, movimentos e redes sociais na contemporaneidade” no XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado de 28 a 31 de junho de 2009, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Redes de movimentos sociais na América Latina – caminhos para uma política emancipatória? Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/Ilse%20Scherer%20CRH.pdf>

SOARES, Moisés Alves. *Direito e alienação nos Grundrisse*. Florianópolis: CPGD/UFSC (Dissertação de mestrado), 2011.

SOIHET, Rachel. Mulheres investindo contra o feminismo: resguardando privilégios ou manifestação de violência simbólica? Em: *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v.13, n.24, 2008.

\_\_\_\_\_. Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. Em: *Revista Estudos Feministas*. Vol. 13. n. 3. Florianópolis, setembro/dezembro de 2005.

SOIHET, Rachel. Formas de violência, relações de gênero e feminismo. Em: *Revista gênero*. Vol. 2. N. 2.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: o direito achado na rua*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOLKE, Verena. O enigma das intersecções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a03v14n1.pdf>.

VEIGA, Laura da. Educação, movimentos populares e pesquisa participante: algumas considerações. Em: MADEIRA, Felícia Reicher; MELLO, Guiomar Namó de (coords.). *Educação na América Latina: os modelos teóricos e a realidade social*. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1985, coleção educação contemporânea.

VERDUM, Ricardo (org.). *Povos indígenas: constituições e reformas política na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. *Interculturalidade e (des)colonialidade: perspectivas críticas e políticas*. Tema preparado para o XII Congresso ARIC, Florianópolis, Brasil, 29 de junho de 2009. Disponível em: <http://aric.edugraf.ufsc.br/congrio/html/anais/anais.html>.

WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. Em: \_\_\_\_\_. *Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou*. v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 27-34.



WEFFORT, Francisco. Educação e política. Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da Liberdade (prefácio). Em: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1996.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

\_\_\_\_\_. Pluralismo Jurídico: nuevo marco emancipatorio. Em: RANGEL, Jesús Antonio de la Torre (coo.). *Pluralismo jurídico: teoría y experiencias*. San Luis Potosí, México: CENEJUS, 2007, p. 17-32.

\_\_\_\_\_. Cenários da cultura jurídica moderna na América Latina. II *Congresso Brasileiro de História do Direito*. Curitiba: OAB-PR, setembro de 2007. (mimeo)

\_\_\_\_\_. Repensando a questão da historicidade do Estado e do Direito na América Latina. Em: NEDER, Gizlene (org.). *História e Direito: jogos de encontros e transdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Renavan, 2007.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: editora Alfa Omega, 2001.